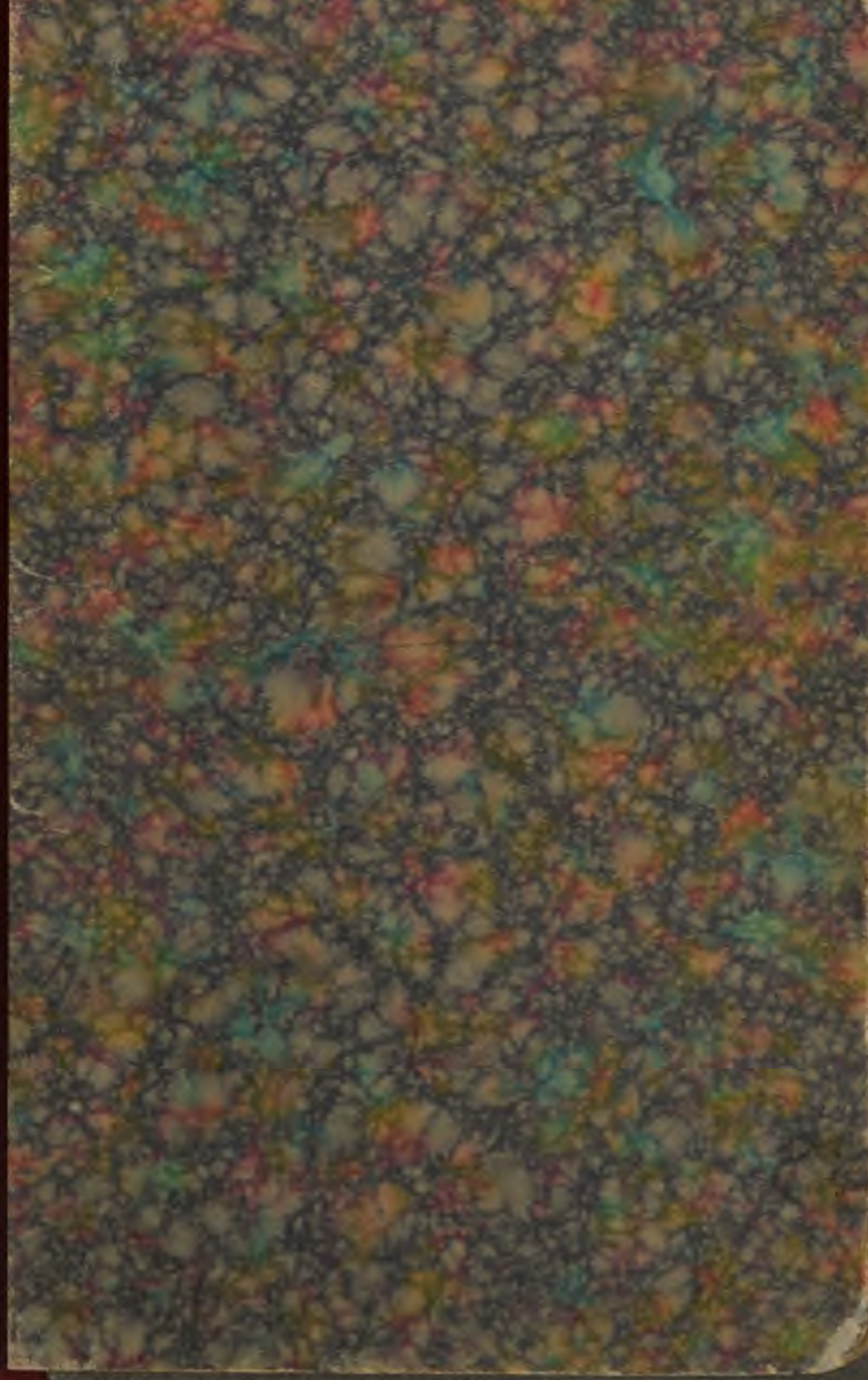
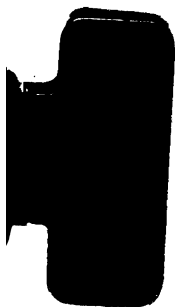
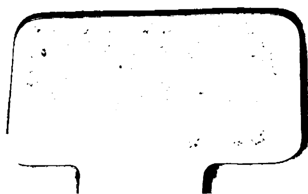







302353207P

3

APOLLON PYTHOKTONOS.

EIN BEITRAG ZUR GRIECHISCHEN RELIGIONS-
UND KUNSTGESCHICHTE

VON

THEODOR SCHREIBER.

MIT ZWEI TAFELN IN LICHTDRUCK.

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1879.



I.

Der Mythus vom Kampfe Apollons mit dem Drachen Python knüpft sich, so weit verbreitet er auch gewesen ist, für uns hauptsächlich an den Kultus des delphischen Heiligthums. Man hat ihn bezeichnend »das Grunddogma der pythischen Religion« genannt [1]) und in der That steht er im Mittelpunkte des Legendenkreises, der das Orakel am Parnass umgiebt. Die bedeutsamsten Feste, die bis in die Zeiten des eindringenden Christenthums Glanz und Ansehen bewahren, leiten von ihm ihren Ursprung her. Musik, Dichtung und bildende Kunst haben um die Wette geeifert, diese erste That des neugeborenen Gottes zu verherrlichen, die sich der Phantasie des Hellenen um so tiefer eingeprägt hat, als sie zu Delphi und anderwärts in feierlichen Schaustellungen dem Volke vorgeführt wurde.

Die Anfänge des Mythus liegen im Dunkel der Vorgeschichte des hellenischen Volkes. Homer kennt zwar das hochheilige Pytho als reichbegüterten Orakelsitz des Phoibos Apollon [2]), übergeht jedoch die Legenden des Heiligthums. Erst in dem sog. homerischen Hymnus auf den pythischen Apoll [3]) findet sich das Bruchstück eines Liedes, welches den Kampf des Gottes mit dem delphischen Drachen schildert, wenn auch ohne die Ursachen und die Folgen desselben zu berühren. Eine anscheinend für sich bestehende Episode, die Er-

---

[1]) Preller Delphica in den Berichten d. K. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Cl. VI (1854) S. 124 (= Ausgewählte Aufsätze p. 229).

[2]) Hom. Od. VIII, 80, dazu Il. IX, 405. II, 519. Od. XI, 581.

[3]) V. 122—126 u. v. 178—196.

zählung vom Typhon [4]), ist ziemlich unvermittelt in diesen Gesang eingeschoben. Nach dem jetzigen Zusammenhange des Hymnus ist der Tempel bereits errichtet. Bei einer Quelle in der Nähe desselben findet Apollon den gewaltigen Drachen (*δράκαινα*), ein scheussliches Ungethüm, welches Menschen und Thieren Verderben gebracht hat. Es erliegt den Pfeilen des ferntreffenden Gottes und haucht unter grimmen Todesschmerzen, gewaltig aufschreiend, seinen Geist aus. Phoibos Apollon aber ruft: Hier faule nun auf der fruchtbaren Erde! Nicht mehr wirst du eine Plage der Menschen sein, welche hier Hekatomben opfern wollen. Weder Typhoeus noch Chimaira [5]) wird dich vom Tode retten, sondern zum Faulen wird dich bringen die schwarze Erde und der strahlende Hyperion. So sprach der Gott und Dunkel umhüllte des Unthiers Augen. Pytho aber und der Gott selbst, der fortan *Πύθιος* hiess, erhielten von dem Verfaulen des Drachen ihren Namen.

Dies ist die älteste, erhaltene Ueberlieferung. Sie wird durch spätere Zeugnisse bestätigt und theilweise erweitert. Den Namen des Drachen nennt der Hymnus nicht [6]). Man erräth ihn aber aus den Worten des Apollon, die das Verfaulen (*πύθεσθαι*) des erlegten Thieres nachdrücklich hervorheben. Ausser Python, der gewöhnliche Name des Drachen, heisst er auch Delphyne oder Delphynes, und zwar zuerst bei den alexandrinischen Gelehrtendichtern, die aber möglicherweise einer ältern Tradition folgen. Eine wesentliche

---

[4]) Die Episode umfasst die Verse 127—177, welche mit Heyne u. A. auch Baumeister Hymni Homerici p. 117 als unächt ausscheidet. Vgl. unten V Anm. 39. Auf hesiodeische Anklänge in den Versen 122—196 hat Windisch de hymnis Homericis maioribus p. 18 aufmerksam gemacht. Ueber die einzelnen Stücke des Hymnus vgl. die Uebersicht bei Weniger Die religiöse Seite der grossen Pythien I, p. 19 f. (Progr. Breslau 1870).

[5]) Nach Hesiod Theog. 319 ist Chimaira die Tochter des Typhon und der Echidna.

[6]) Wenn man nicht mit Franke, Baumeister u. A. in *Πυθώ* (v. 194) den Namen des Drachen erkennen will, der dann mit dem des Ortes (vv. 5. 339) zusammenfallen würde, in dieser Form aber nur einmal bei Kallimaches (h. in Ap. 100) vorkommt. Heyne Observ. ad Apollod. I, 6. 3 p. 35 u. Welcker Griech. Götterl. I, p. 509 (519) haben angenommen, dass im Hymnus der Name *Δελφίνη* mit einem oder mehrern Versen ausgefallen sei. A Mommsen Delphika p. 168 meint, einen Eigennamen werde die *δράκαινα* des Hymnoden wohl überhaupt noch nicht gehabt haben. Ueber die verschiedenen Namensformen vgl. unten V Anm. 33 ff.

Erweiterung des Mythus ist die Angabe, dass der Drache von Gaia zum Wächter des Orakels bestellt gewesen sei. So berichten Pausanias und Spätere, vielleicht schon Kallimachos und Maiandrios[7]. Nach Euripides und Apollodoros[8] wehrt Python den Gott von der Orakelstätte ab, so dass Apollon, um diese in seine Gewalt zu bekommen, den Drachen tödten muss. Hygin[9] geht noch weiter und macht Python zum Sohn der Erde und zum Herren des parnassischen Orakels.

Besonders unter den Händen der Dichter wird der Stoff des Mythus mehr und mehr vergrössert und durch mancherlei Einzelzüge[10] bereichert, welche die ursprüngliche Form und den Sinn desselben eher verdunkeln, als verdeutlichen.

So waren die attischen Dichter geschäftig die delphische Legende mit der delischen und dadurch mit Athen selbst in Bezug zu setzen[11]. Aischylos dichtet in den Eumeniden[12], dass, als Apollon von Delos nach Delphi zieht, sein Weg über Attika führt, wo ihm Huldigung und Geleit des gottesfürchtigen Volkes zu Theil wird. Damit wurde der Zug des Gottes zugleich das mythische Vorbild jener Theorie, welche Athen nach Delphi zu senden pflegte. Denn nach Ephoros' Zeugniss[13] hielt die pythische Gesandtschaft den-

---

7) Paus. X, 6. 6. — Kallimachos u. Maiandrios b. Schol. Apollon. Rh. II, 706 (= Callim. frg. 364 Schneider u. C Müller Frg. hist. gr. II, p. 337 fr. 10). Pind. Pyth. Hyp. 3 p. 298 Boeckh. Schol. Il. IX, 405 (p. 414 Bachmann). Ael. V. H. III, 1. Bei Hesych. u. Suid. v. *Πύθων* heisst der Drache *δαιμόνιον μαντικόν*, cf. Bachmann Anecd. gr. I, p. 355, 13 Schol. Aristoph. Plut. 39.

8) Eur. Iph. T. 1247. Apollod. I, 4. 1.

9) Hygin. fab. 140. (cf. praef.). Aehnlich nimmt Ovid. Metam. I, 438 den Drachen als Erdgeburt. Auch in der Hyp. Pind. Pyth. 1, p. 297 B. heisst es *Πυθῶνος δὲ τότε κυριεύσαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος*.

10) Ueber die Ausschmückung der Kampfscene durch spätere Dichter s. unten V Anm. 29 ff. Nach Simonides (b. Eust. ad Il. I, 75 p. 52, 12 R. u. Julian. Ep. XXIV, p. 40 Heyl. [p. 349 Hercher] = Schneidewin Delectus III, p. 387 fr. 23. [fr. 26 Bergk] cf. Schol. in Lucan. VI, 407 [ed. Usener I, p. 205]. Hesych. v. *ἑκατηβόλος*. Etym. M. v. *ἑκατηβελέταο*) erlegt Apollon den Drachen mit hundert Pfeilschüssen. Ovid (Metam. I, 443) übertreibt auch diesen Zug. — Ueber die euhemeristischen Umdeutungen des Mythus s. V Anm. 1 ff. und den Anhang.

11) Ueber das ursprüngliche Verhältniss s. unten III Anm. 33 ff.

12) Aesch. Eum. 9 ff. Auch bei Eurip. Iph. T. 1239 ff. u. Hygin f. 140 kommt Apollon von Delos nach Delphi.

13) Ephoros b. Strabon IX, 3. 12 (p. 646) = Müller Frgm. hist. gr. I, p. 255, (fr. 70). vgl. CIA. II, 1 nr. 550. Mommsen Heort. p. 402 **). Delph. p. 316.

selben Weg ein, auf welchem damals Apollon gewandert sein sollte.

Dieser attischen Tradition stehen andere Ueberlieferungen entgegen, die ihrerseits besondere Localinteressen vertreten. In demjenigen Stück des Hymnus [14]), welches die Gründung des pythischen Heiligthums feiert, wird einleitungsweise angegeben, dass Apollon vom Olympos aus seinen Weg über Euboia und Boiotien nimmt. Aehnlich lässt Klearchos [15]) den Gott von Chalkis auf Euboia nach Delphi kommen und Pindar [16]) giebt Tegyra, eine Geburtsstätte der Letoiden, als den Ort an, von welchem Apollon ausgezogen sei. Eine andere (euhemeristische) Version berichtete, Apollon sei auf der Insel Delos geboren, dann nach Lykien gezogen und von da nach Delphi »dem Python die Rinder weidend« [16a]). Es sind dies nicht eigenthümliche Formen des Mythus, sondern die Ergebnisse der Vermittelung zwischen den einzelnen Ortslegenden, welche man mit der delphischen als der angesehensten in Einklang zu bringen suchte.

Wo sich zusammenhängende Angaben über Geburt und Wirken Apollons finden, stimmen sie in einem bemerkenswerthen Punkte überein. Der Kampf mit dem Drachen wird durchgängig als erste That des jugendlichen Gottes angesehen, die unmittelbar auf seine Geburt folgt [17]). Daher betonen spätere Versionen [18]) mit Vorliebe,

---

CKeil Sched. epigr. p. 23. L Weniger Ueber das Collegium der Thyiaden von Delphi (Progr. Eisenach 1876) p. 3.

14) Hymn. in Ap. Pyth. 38 ff. cf. Müller Orchomenos u. die Minyer p. 41^2 (Prolegomena zu einer wiss. Mythologie p. 210 ff.)

15) Klearchos b. Athenaios XV, p. 701 c = Müller Frg. hist. gr. II, p. 318 n. 46. Ueber Chalkis als Geburtsstätte des Apollon und der Artemis s. unten IV Anm. 11.

16) Pindar. frg. 286 Bergk. — In Tegyra erzählte man, dass Apollon daselbst geboren sei, und den Drachen Python erlegt habe (vgl. III Anm. 20).

16a) Schol. Pind. Pyth. Hyp. 1 p. 297 Boeckh. Auch Lykien galt als Geburtsstätte der Letoiden (Müller Dor. I^2 p. 218).

17) Libanius Narr. 19 [Westermann Mythogr. p. 376 n. 45] sagt ausdrücklich *τεχθεὶς δὲ ὁ Ἀπόλλων εὐθὺς ἦν τοξότης, καὶ ἔργον αὐτῷ πρῶτον ὁ δράκων, ὃς ἐπολέμει τῇ Λητοῖ βουλομένῃ τεκεῖν*. Ebenso Bachmann Anecd. graec. II, p. 351, 14: *τὸν γὰρ δράκοντα, ὃν ἐπέστησεν ἡ Ἥρα τῇ Λητοῖ ἔτι κυούσῃ ἐκ Διὸς τὸν Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν, τάχιστα διαφθεροῦντα τὰ νεογνά, αὐτίκα γεννηθεὶς Ἀπόλλων ἐτόξευσε Πυθοῖ*. cf. Ov. Met. I, 441. Bei Apollodor. I, 4. 1 wird der Drachenkampf an erster Stelle erwähnt, darauf der Kampf gegen

dass Apollon als Kind, noch auf dem Arm der Mutter und von dieser angetrieben, den Drachenkampf bestanden habe, während die epische Tradition [19]) seit den Zeiten des homerischen Hymnus den jugendlichen Gott, der wunderbar rasch empor wuchs [20]), selbständig handeln lässt. In Delphi waren beide Auffassungen des Mythus neben einander zur Geltung gekommen. Beim Septerionfeste wurde Apollon, entsprechend der Ueberlieferung des pythischen Hymnus, durch einen erwachsenen Knaben vorgestellt. Die eherne Gruppe aber, welche zur Erinnerung an das Ereigniss errichtet worden war, zeigte Leto selbst mit dem göttlichen Kinde auf dem Arme [21]).

Bei der letzteren Auffassung der Legende musste der Drache auch zum Gegner der Mutter werden [22]), die dann vor dem Ungeheuer flüchtend, durch den sicher treffenden Pfeil ihres unmündigen Sohnes gerettet wird. So ist die Scene in den meisten der erhaltenen Bildwerke dargestellt.

In Delphi war die Stelle des Kampfes durch das erwähnte Denkmal genau bezeichnet. Es befand sich in der Niederung (*Νάπη*) bei der Platane [23]) und über dem Steine, auf dem Leto Zuflucht gefun-

---

Tityos. (Nur Ephoros, der Apoll über Athen nach Delphi kommen lässt, muss demgemäss die Reihenfolge umkehren vgl. V Anm. 2). Nach Hygin. fab. 140 ist Apoll beim Drachenkampf vier Tage alt. Aehnlich der Myth. vat. III, 8. 1 dicitur Apollo Pythius a Pythone serpente, quem secundum fabulam mox natus interfecit. Auch im Kultus von Tegyra (III Anm. 19) knüpfte der Pythonmythus an die Geburtslegende an (Plut. Pelop. 16). Dasselbe ist, bei der Verwandtschaft beider Kulte, für Delphi vorauszusetzen. Hier und in Sikyon (III Anm. 29) wird Apollon beim Drachenfeste durch einen Knaben dargestellt.

18) Zuerst Eurip. Iph. Taur. 1250 f. Dann Duris b. Etym. M. *ἰήϊε* (= Müller Frg. hist. gr. II, p. 485 n. 66) cf. Klearchos b. Athen. XV, p. 701 c. d. u. die im Folgenden zu besprechenden Bildwerke.

19) Kallimach. hym. in Apoll. 100 ff. (h. in Del. 90). Apollon. Rh. II, 707 ff. vgl. Jamblich. de Pythag. vit. 10. Dieser älteren Tradition folgte Pythagoras von Rhegion (vgl. VI Anm. 1 ff.)

20) Hymn. in Ap. Del. 127 ff. Die jüngere Tradition, welche auf der älteren basirt, fasst den Vorgang natürlicher auf. Vgl. den Anhang.

21) Vgl. VI Anm. 24.

22) In den späteren Berichten tritt Python der Leto schon vor ihrer Niederkunft feindlich entgegen (Lucian. Dial. mar. 10. Hygin. fab. 140 u. 53. Serv. ad Verg. Aen. III, 73 Myth. vat. I, 37. II, 17. III, 8. 3). Bei einigen (Servius l. l. Macrob. Saturn. I, 17, 52) gilt Hera als die Anstifterin der Schlange, da sie überhaupt zur Feindin der Geliebten des Zeus gemacht wird. Alle diese Züge scheinen nicht ursprünglich zu sein.

23) Ulrichs Reisen und Forschungen p. 50 mit Anm. 47.

den haben sollte. Hier, unweit des »schönfliessenden Quells«, in dem man die Kastalia oder die Delphusa vermuthet, dürfen die ζάθεα ἄντρα δράκοντος[24]) angenommen werden.

Von dem Grabe des Drachen wissen erst die späteren Schriftsteller zu berichten. Nach Servius[25]) umgab Apollon mit der Haut des Python den Dreifuss des delphischen Tempels und barg Knochen und Zähne in demselben. Nach Hygin warf er die Knochen in die Cortina des Dreifusses, wesshalb Lucian[26]) spöttelnd bemerkt, dass der Drache ὑπὸ τῷ τρίποδι spreche. Andere machen den ὀμφαλὸς τῆς γῆς zum Grabe des Python[27]).

Die angeführten Zeugnisse schliessen sich der Version an, dass der Drache Wächter oder Besitzer des Orakels gewesen sei. Man dachte sich die delphische Schlange an der Stelle begraben, wo sie einst hütend oder herrschend gewaltet, ehe Apollon sie erlegte. Ob dieser Zug dem Mythus von Anfang an eigen war, ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlicher ist vielmehr, dass er willkührlich zwei my-

---

24) Eurip. Phoen. 232 (240) Dind. Die κρήνη καλλίρροος des Hymn. in Ap. Pyth. 122 ist vermuthlich mit der von Plut. de Pyth. or. 17 beim Heiligthum der Erde erwähnten identisch. Letztere haben Müller (zu Aesch. Eum. p. 142 n. 9, vgl. aber dess. Proleg. p. 422) und Preller (Delphica p. 148 [251]) auf die Quelle Delphusa (Steph. Byz. v. Δελφοί) bezogen. Andere vermuthen darin die kastalische Quelle (Ulrichs Reisen und Forschungen p. 48 ff. Kayser Delphi p. 21. Foucart Mém. sur les ruines et l'hist. de Delphes in den Arch. des Missions scientif. II, 2 p. 22 f.). Kallimachos (in Del. 92) nennt den Fluss Pleistos, in welchen die kastalische Quelle sich ergiesst, als Lagerstätte des Drachen cf. Meineke Diatribe de Callim. loc. controv. p. 154 u. 187.

25) Serv. zu Verg. Aen. VI, 347 u. III, 360 cf. Myth. vat. III, 8. 5.

26) De astrol. 23.

27) Hesych. v. Τοξίου βουνός. Dieser Name gilt allein für die Oertlichkeit in Sikyon (s. unten III Anm. 27. Anders Mommsen Delph. p. 173, 2. 182. 210, 2). Der entsprechende »Schützenhügel« in Delphi, an welchen Hesychios denkt, war jener Stein unter dem Standbild der Leto. Man bezeichnete auch eine Stelle des Parnass als Warte des Apollon (Schol. Eur. Phoen. 233), von der aus er den Drachen (τὸν Δέλφιν) mit seinen Pfeilen erlegt habe. Vom Omphalos heisst es bei Hesych. (was Boetticher Baumkultus der Hellenen p. 118 übersieht) τάφος ἐστὶ τοῦ Πύθωνος. Varro L. L. VII, 17 Müller ὀμφαλὸς — quem Pythonis aiunt tumulum. In sonderbarer Verkehrung erscheint der Mythus bei Porphyr. vit. Pyth. 16, wonach Apollon, Sohn des Silenos, von Python getödtet und im Dreifuss bestattet wird. — In Epirus leitete man den Ursprung gewisser Schlangen, die im Haine Apollons gepflegt wurden, von dem delphischen Drachen Python her (Aelian De nat. anim. XI, 2).

thische Ereignisse — die Erlegung des Drachen und die Gründung des apollinischen Orakels — vereinigt, die ursprünglich nur zeitlich aufeinanderfolgten, ohne ursächlich verbunden zu sein. Es ist bedeutsam, dass der nicht eben wortkarge Hymnensänger sich mit der kurzen Aussage begnügt, die Drachin habe sich bei der *κρήνη καλλίῤῥοος* in der Nähe des Tempels befunden, als Apollon ihr entgegentrat und sie tödtete. Mit keinem Wort wird angedeutet, dass die *δράκαινα* zu dem Orakel in irgend einem Verhältniss stehe. Sie ist weder Hüterin noch Prophetin desselben, vielmehr wird nachdrücklich hervorgehoben, dass sie, ein Scheusal von Ansehen, für Menschen und Thiere gleich verderblich gewesen, so dass ihr Tod das Land von schlimmer Plage erlöst hat. Auch wenn vom Anfang des Drachenhymnus ein wesentlicher Theil fehlen sollte, so kann er doch, um dieser Charakterisirung des Lindwurms willen, nicht einen der späteren Version entsprechenden Inhalt gehabt haben. Galt die *δράκαινα* als Wächterin des Orakels, so durfte sie nicht zur Feindin alles Lebendigen gemacht werden. Die Späteren schildern sie nur als Gehülfin oder als Kind der Gaia, die berufen ist das Orakel gegen den Eindringling Apollon zu vertheidigen. Dem Hymnoden ist sie mehr, als dies: ein Schrecken Aller, auch der Frommen, die sich um Opfer zu bringen dem Heiligthume nahen. Hier ist der Sieg über den Drachen nicht blos, wie in der jüngeren Version, ein Triumph der göttlichen Uebermacht bei widerrechtlichem Angriff. Der Vorgang erhält einen grösseren Hintergrund, einen tieferen, sittlichen Inhalt, indem der Kampf als zur Erlösung der bedrückten Menschheit unternommen erscheint. Dieser edlen, dem Wesen Apollons so wohl entsprechenden Auffassung gegenüber kann die schwächliche, etwas nüchterne Motivirung, welche die Späteren dem Drachenkampfe geben, nicht als die ursprüngliche gelten. Oder soll man annehmen, dass die jüngere Version gleichwohl die älteste Form bewahrt habe, und dass diese im Hymnus absichtlich ignorirt worden sei? In diesem Falle müsste man voraussetzen, dass der Dichter ein neues Motiv — die durch die Schlange verursachten Schädigungen — hinzugefügt und an die Spitze gestellt, die Hauptsache aber, dass die Schlange Gaias Weihestätte zu vertheidigen berufen war, ganz weggelassen habe. Eine so willkührliche Behandlung des Mythus ist in der Zeit der Hymnenpoesie nicht wahr-

scheinlich, sie würde dem Charakter dieser Kultusgesänge durchaus widersprechen. Zudem wissen wir, dass die im Hymnus vorliegende Fassung der Legende sich gerade in Delphi[28]) neben den jüngeren Umdeutungen derselben dauernd erhielt, wodurch ihr autoritativer Werth bewiesen wird.

Auch die nächstfolgenden Zeugnisse bestätigen die spätere Version noch nicht. Pindar[29]) sagt nur, dass Apollon gewaltsam und im Kampfe gegen Gaia von dem Orakel Besitz ergriffen habe, wobei der Drache nicht erwähnt wird. Da Gaia sich selbst vertheidigt und in trotziger Kühnheit den angreifenden Gott in den Tartaros zu stürzen sucht, so ist die Beihülfe der Schlange nicht wahrscheinlich. Anders ist die Darstellung des Aischylos[30]), welcher den Einzug des Gottes in sein delphisches Heiligthum als einen friedlichen schildert. Auch hier ist nicht von einem Orakelhüter die Rede. Als solcher erscheint der Drache erst bei Euripides[31]). Noch später[32]) tritt die Version in der bestimmten Form auf (die aber Euripides vielleicht schon kannte), dass die Pythonschlange von Gaia, der ersten Besitzerin des Orakels, zum Wächter desselben eingesetzt worden sei.

Wie leicht es geschehen konnte, dass die fortbildende mündliche Tradition und besonders die dichterische Behandlung des Mythus ein anfängliches Nebeneinander in ein ursächliches Verhältniss übersetzte, bedarf keiner Ausführung. Die griechische Mythologie bietet zahlreiche Analogien, in denen die Wandelbarkeit des Mythenstoffs deutlich zu Tage tritt[33]). Hat doch die Pythonlegende allmählich noch grössere Umbildungen erfahren, indem der delphische Drache seines dämonischen Charakters entkleidet und vermenschlicht wird, eine Ausdeutung, die schon zu Ephoros[34]) Zeiten Geltung ge-

---

28) Plut. de def. or. 8 vgl. den folgenden Abschnitt und den Anhang.

29) Schol. Aesch. Eum. 3 = Pind. frg. 28 Boeckh [33 Bergk]. Ein Hieron der Gaia befand sich noch in späterer Zeit südlich vom Apollontempel (Plut. de Pyth. or. 17).

30) Eum. 5 ff. — Auch Ephoros bei Strabon IX, 3. 11 (646) = CMüller frg. 70 hält Orakel und Python auseinander.

31) Iph. T. 1247.

32) Vgl. oben Anm. 7. [Aehnlich urtheilt Mommsen Delphika p. 284, 1].

33) Vgl. KOMüller Prolegomena p. 205 ff.

34) S. unten V Anm. 2 und Anhang.

winnt. Nur wenn die bei Euripides zuerst bezeugte, seit alexandrinischer Zeit vorherrschende Fassung des Mythos, wonach Drache und Orakel verbunden sind, die ursprüngliche wäre, würde es zulässig sein, in dem Mythus von der Befehdung des Python das Sinnbild für die Unterdrückung eines vorapollinischen Kultus der Erdgöttin zu erblicken [35]. Aber sie ist nicht nur dem pythischen Hymnus fremd, sondern entspricht auch nicht dem delphischen ἱερὸς λόγος [36], wie er noch in spätester Zeit in einem besonderen Kultusfeste, dem Septerion, durch eine mimisch-dramatische Aufführung feierlich dargestellt wurde.

II.

Ueber die ceremoniellen Gebräuche des Septerion [1] hatte — nach einigen Bruchstücken zu schliessen — Kallimachos [2] in den *Αἴτια* ausführlich gehandelt. Auch ein delphischer Schrift-

---

35) So erklären Welcker Griech. Götterl. I, p. 521 (der selbst p. 505 gestehen muss, dass zwischen einer dem Lande erwiesenen Wohlthat und der Gründung eines Orakels kein Zusammenhang bestehe), Wolff in den Verhdlg. d. XXI. Philol. Vers. zu Augsburg 1862 p. 67 und Weniger Die religiöse Seite der grossen Pythien I Theil (Progr. d. Elisabet-Gymnas. zu Breslau, 1870) p. 29. Letzterer hält für sicher, dass »Python der Drache das Symbol des Erdorakels« sei. Auch Mommsen Delph. p. 169 nimmt ein ursprüngliches Verhältniss der Drachin zur Gaia an. Dagegen bringt Preller Griech. Myth. I² p. 187 Orakel und Schlange nicht in Beziehung. Ebenso scheidet beide Schoemann Griech. Alt. II² p. 299 vgl. auch Schwartz de antiquissima Apollinis natura p. 26.

36) S. die Definition in Welckers Götterl. I, p. 88 ff. be . p. 90.

1) Den Namen (*Σεπτήριον*) überliefert Plut. Quaest. gr. 12. Müller (Orchom. p. 215²) übersetzt »die Anbeterin« (Septerios), Schoell (de orig. graec. dram. p. 62 f.) nahm es in der Bedeutung von Sakrament. Vgl. Mommsen Delphika p. 210, 1. Die Aenderung Petau's *στεπτήριον* (»Bekränzungsfest«) haben Kayser (Delphi p. 19, dagegen p. 68 die alte Lesart) und Foucart Mémoire p. 180 angenommen.

2) Kallimachos b. Steph. Byz. *Δειπνιάς*, aus dem 4. Buch der *Αἴτια* cf. Schneider Callimachea II p. 111 (p. 45 f.) mit frgm. 32 p. 139 f., womit frg. 414 c. (aus Tertullian de coron. 7), welches auf die Reinigung in Tempe Bezug hat, und

steller, Anaxandridas[3]), scheint auf die Kultuslegende näher eingegangen zu sein, wie man nach einem wohl der Schrift *περὶ τοῦ ἐν Δελφοῖς χρηστηρίου* entnommenen Fragment desselben vermuthen möchte. Ausserdem erwähnen Ephoros[4]) und eingehender Aelian[5]) die delphische Feier. Am genauesten unterrichtet uns unter den erhaltenen Autoren Plutarchos[6]) an mehreren Stellen seiner Werke, besonders in der Schrift *περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*.

Noch zu seiner Zeit war die Tradition nicht erloschen, dass der delphische Drache, der wie im Hymnus *δράκαινα* genannt wird, die Gegend verödet habe, so dass sich Niemand dem Orakel habe nähern können[7]). Da erscheint Apollon und bekämpft siegreich das Ungeheuer.

Bedeutsam ist nun der weitere Verlauf der delphischen Legende, durch welchen die Erzählung des Hymnensängers sehr wesentlich ergänzt wird.

Obgleich die Erlegung des Python als Wohlthat gegen die

---

vielleicht frg. 364 (b. Schol. Apoll. Rhod. II, 706) zu verbinden ist. — Aus der Stelle bei Tertullian kann man demnach nicht (wie Preller Gr. M. I² p. 221 gethan hat) den Schluss ziehen, dass die Procession des Septerion »unter entsprechenden Liedern« von Tempe nach Delphi zurückgekehrt sei.

3) Schol. Eur. Alcest. 1 (= CMüller Frg. hist. gr. III p. 107 n. 5) vgl. Preller Polem. frg. p. 176 f. Weniger Quaest. Delphic. spec. (a. u. d. T. de Anaxandrida Polemone Hegesandro rer. delphic. script.) p. 14.

4) Ephoros b. Strabon IX, 3. 12 (p. 647) = CMüller FHG. I p. 255.

5) V. H. III, 1. Eine (nicht vollständige) Sammlung der Stellen bei Schneider zu Theophrast Bd. V p. 342 f. Ueber die Notiz im Schol. Pind. Pyth. 3 p. 298 Boeckh s. unten III Anm. 18.

6) Plut. de orac. def. 8. 15. 21. (citirt bei Euseb. Praep. evang. V, 5. [p. 325 Migne]) quaest. gr. 12. de mus. 14. In der ersten Schrift müssen die Erklärungsversuche, welche durchgängig sehr abgeschmackt und widersinnig sind, von den thatsächlichen Angaben über das Fest und über die zu Grunde liegende Legende wohl unterschieden werden. Plutarchos, oder die von ihm eingeführten Redner, stehen unter dem Einfluss der späteren Version des Mythus und befinden sich in ähnlicher Unklarheit über die ursprüngliche Bedeutung desselben, wie Pausanias (X, 6. 5—7), der Richtiges mit Falschem vermengt. Auch in Delphi selbst hatte in römischer Zeit neben der noch lebendigen älteren Ueberlieferung die oben erwähnte euhemeristisch gefärbte Auslegung Platz gegriffen, wonach Python als gewaltthätiger Mensch, als die Delpher bedrückender Tyrann gilt. Plutarch, der ein sehr unsicheres Urtheil verräth, verzeichnet beide in den Quaest. gr. a. a. O. Vgl. den Anhang.

7) Plut. de orac. def. 8.

bedrückte Menschheit erscheint, so ist sie doch ein Mord gewesen, welcher die göttliche Rechtsordnung verletzt hat[8]. Durch das Blut des Drachen ist Apollon befleckt, die lichte Reinheit und Klarheit seines Wesens, die sich in dem alten Kultusnamen *Φοῖβος Ἀπόλλων* ausspricht, ist verdunkelt worden. Der Gott bedarf der Reinigung und Sühne. Desshalb muss er die Stätte seiner That verlassen, er muss sich selbst erniedrigen und in der Fremde Busse thun. Es folgt eine Periode der Trübsal und des Leidens für ihn, welche der Mythus auf ein »grosses Jahr«, d. h. auf einen achtjährigen Zeitraum ausdehnt[9].

Welcher Art diese Leiden sind, wird nicht genau berichtet. Plutarchos[10] spricht von dem Umherirren (*αἱ πλάναι*) und von der Knechtschaft (*ἡ λατρεία*) des Gottes, ebenso Anaxandridas[11] von dem Dienstbarsein (*θητεύειν*) desselben[12], ohne dass Ort und Umstände angegeben werden.

Otfried Müller hat durch eine geistreiche Kombination die Lücke der Ueberlieferung auszufüllen versucht[13], indem er vermuthete, dass Apollon damals im Hause des Admetos zu Pherai, einer Stadt im südlichen Thessalien, gedient habe. Dieser Knechtschaft liege ein tieferer Sinn zu Grunde. Denn Pherai sei eine Stadt der unterirdischen Gottheiten, Admetos selbst »der Unbezwingliche« mit Hades identisch. Die Erniedrigung unter Hades-Admetos

---

8) Nach Aelian V. H. III, 1 wird Apollon *κατὰ πρόσταγμα τοῦ Διός* entsühnt.

9) Plut. de def. or. 21 mit Censorin. de die natali 18 p. 93 Hav. vgl. Hoeck Kreta I p. 247. Müller Dorier I² p. 325, 2. AMommsen Jhrbb. f. Philol. Suppl. III p. 382 ff. 404 ff. — Ueber die Periode von acht Jahren (Ennaëteris) als apollinischer Festcyclus s. insbes. Müller Proleg. p. 422 ff.

10) De def. orac. 15.

11) Schol. Eur. Alc. 1 cf. Anm. 3.

12) Die Knechtschaft gilt als Strafe für Mord auch in anderen Mythen, so in der Kadmos- und in der Heraklessage vgl. Müller Proleg. p. 304 f. und zu Aesch. Eum. p. 142 f.

13) Dorier I² p. 322 ff., wo die Vermuthung als sicher gegeben wird. Eine genauere Auseinandersetzung in den Proleg. p. 300 ff.; vgl. dens. zu Aesch. Eumen. p. 142. An Müller haben sich Schoell de origine graeci dramatis diss. I p. 61 Eckermann Myth. II p. 59. Preller in Pauly's R.-Encycl. II p. 913. Gr. Myth. I² p. 220 Gerhard Gr. Myth. § 327, 2. Schwartz de antiqu. Apoll. natura p. 26 u. A. angeschlossen. Gegen Müller hat sich allein Stacke de Admeto et Alcestide (Progr. Rinteln 1873) p. 3 ff. ausgesprochen.

bezeichne also die Hinabstossung des Apollon in die ihm verhasste Unterwelt, womit die Strafe für die Tödtung des Drachen am stärksten ausgedrückt werde.

In der Kette dieser scharfsinnigen Vermuthungen ist jedoch das erste Glied nur sehr locker eingefügt. Die Knechtschaft bei Admetos bezeugt ein Fragment des Sophokles bei Plutarchos [14]), welches sich nicht auf die nachfolgenden Angaben über die delphische Feier beziehen lässt. Auch die übrigen Zeugnisse bringen den pheraeischen Mythus nicht mit dem delphischen in Verbindung, geben vielmehr andere Gründe, als den Drachenmord, für die Dienstbarkeit des Gottes an [15]). Allerdings liegt Pherai auf dem Wege, welchen Apollon einschlägt, um nach Tempe, dem Orte der Sühnung, zu gelangen. Aber dieser Umstand allein ist nicht hinreichend, um der Vermuthung Müllers Halt zu geben und die entgegenstehende Ueberlieferung umzustossen. Aus der Gleichheit des Motivs kann noch nicht auf die Gleichheit des Mythus geschlossen werden, denn von Apollons Knechtschaft wissen nicht bloss der delphische und pheraeische Mythus, sondern auch andere Sagenkreise zu erzählen [16]).

Nachdem die bestimmte Zeit der Dienstbarkeit, die achtjährige Periode, vorüber und die Schuld gebüsst ist, wandert der Gott nach Tempe [17]). Hier bringt er am Altar Sühnopfer dar und bekränzt sich das Haupt mit Lorbeer. Dann tritt er, entsühnt und gereinigt, einen Lorbeerzweig in der Rechten, den Heimweg an und nimmt

---

[14]) de def. orac. 15 = frg. 730 Dind.

[15]) Pherekydes (b. Schol. Eur. Alc. 2 = Müller frg. hist. gr. I p. 72 nr. 8) erklärt die Knechtschaft damit, dass Apollon den Zorn des Zeus auf sich geladen habe, weil er die Söhne der blitzschmiedenden Kyklopen getödtet hatte. Aehnlich Hesiod (b. Schol. Eur. Alc. 2 = frg. CIX Goettling-Flach cf. frg. XLIX) dem Pindar (fr. 266 Bergk) folgt, Euripides (Alc. in.), Eratosthenes (Catast. 29 p. 154 Robert), Apollodor (III, 10. 4), Diodor (IV, 71), Servius (ad Verg. Georg. III, 2) u. A., bei welchen die Kyklopen selbst von Apollon getödtet werden und zwar weil Zeus mit den von ihnen geschmiedeten Waffen Asklepios, den Sohn des Apollon, erschlagen hatte. Mehr bei Müller Dorier I² p. 325, 1 und Proleg. p. 300 f.

[16]) Apollon und Poseidon dienen dem Laomedon *εἰς ἐνιαυτὸν μισθῷ ἔπι ῥητῷ* Il. VII, 452. XXI, 444 f. Dieser Mythus ist nicht, wie Müller Dorier I² p. 221 und Schwartz de antiquissima Apollinis natura p. 28 f. annehmen, lediglich eine andere Form der pheraeischen Sage.

[17]) Aelian V. H. III, 1 vgl. Ulrichs Reisen und Forschungen p. 56, 39.

nach langer Entbehrung in Deipnias, einem thessalischen Orte in der Nähe von Larisa, der von dem Ereigniss den Namen führt, das erste Mahl zu sich. So ist Apollon wieder der lautere, unbefleckte Gott — *ἁγνὸς γενόμενος, καὶ Φοῖβος ἀληθῶς*, wie Plutarch[18]) sich ausdrückt — und kann, nach Delphi zurückgekehrt, fortan durch den Mund der Pythia die untrüglichen Rathschlüsse[19]) seines Vaters Zeus verkündigen.

In wenigen Mythen hat sich die ursprüngliche Hoheit der Idee in so markigen Zügen ausgeprägt, wenige haben im Volksglauben so tiefe und durch alle Epochen des griechischen Alterthums frisch bleibende Wurzeln getrieben, wie dieser von Apollon dem Drachentödter. Er ist gleichsam das Evangelium der pythischen Religion geworden und hat mehr, als irgend eine der zahlreichen Kultuslegenden zur Verbreitung derselben beigetragen. In ihm offenbart sich das Wesen Apollons nach zwei Seiten hin mit überraschender Klarheit. Die eine verkündet die Lehre von dem rettenden Lichtgott, der, wie immer die physikalische Grundidee des Mythus gewesen sein mag, doch jedenfalls als befreiende, mildthätige Naturmacht erscheinen musste[20]). Anderseits trat in dem Mythus der Glaubenssatz, dass jede Blutschuld der Sühne und Reinigung bedürfe[21]), in seiner ernsten, sittlichen Bedeutung hervor. Apollon selbst empfiehlt das von ihm ausgehende Dogma, indem er zum Vorbild wird und allen Schuldbeladenen den Weg zeigt, der zur Entsühnung und zu innerem Frieden führt.

Undeutlich bleibt nur, wie die delphische Urlegende das Verhältniss des Drachen zum Orakel darstellte. Es scheint, dass erst von dem entsühnten Gotte das Orakel übernommen wird. Plutarch[22]) erzählt, dass Themis es bisher in Verwahrung genommen und nun an den Letoiden überliefert. Auch in dem Berichte Ae-

---

18) de def. or. 21.

19) *Διὸς νημερτέα βουλήν* sagt der Hymnus auf den delischen Apoll (132) cf. Müller Dor. I² p. 326. 341.

20) Vgl. Abschn. V.

21) Ueber die apollinische Lehre der Blutsühne vgl. Müller Dor.² I p. 335 ff. II p. 222 f. Proleg. p. 304. Preller Gr. Myth. I² p. 220 ff. Schoemann Gr. A. II² p. 339 ff. Duncker Gesch. d. Alt. III p. 542. Curtius G. G. I p. 398.

22) a. a. O. vgl. Ephoros b. Strabo IX, 3. 11 (p. 646) Apollod. I, 4. 3. Menander π. Σμινθιακ. b. Walz Rhet. gr. IX p. 326. Diod. V, 67.

lians[23]) nimmt Apollon erst nach der Rückkehr von Tempe das Orakel in Besitz. Noch häufiger wird die der Themis sinnverwandte[24]) Gaia als Vorläuferin des Gottes genannt. Doch gab es auch abweichende Versionen[25]). Jedenfalls geben weder Legende, noch Gebräuche des Septerion genügenden Anhalt, um einen ursprünglichen Zusammenhang zwischen Drachenkampf und Orakelgründung vorauszusetzen.

Getreu nach der Tradition des Hieros logos ward Thun und Leiden des Gottes am Feste des Septerion in feierlicher Weise und mit grossem Prunke dargestellt. An jedem neunten Jahre errichtete man auf einem geebneten, runden Platze (ἅλως), wie es scheint vor dem Tempel[26]), ein Zimmerwerk (καλιάς) als Wohnung des Drachen, noch zu Ephoros' Zeit in Gestalt einer Hütte (σκηνή), später mit aller Pracht eines fürstlichen Hauses[27]). Auf verborgenem Pfade (διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνείας[28]) nahte stillschwei-

---

23) V. H. III, 1.

24) Nach Aesch. Prom. 209 (cf. Ahrens Die Göttin Themis I p. 9 f. 18 ff.) sind Themis und Gaia identisch. Ob dies auch der delphischen Urlegende entspricht, ist nicht gewiss. Möglicherweise ist die pythische Themis nichts anderes, als die personificirte Spruchweisheit des Orakelgebers Apollon (Müller Dor. I² p. 341. Duncker Gesch. d. Alt. III p. 329, 1). Drei auf einander folgende Besitzer des Orakels nennt Aischylos in den Eumeniden (v. 2): Gaia, Themis und Phoibe, welche letztere Apollon vorausgeht.

25) Paus. X, 5. 5. Für das Einzelne wird auf die Zusammenstellung von GWolff in den Verhdlgn. d. XXI. Philol. Vers. zu Augsburg 1862 p. 61 ff. verwiesen. Vgl. auch Schoemann zu Aesch. Eum. p. 163 f. Mommsen Delph. p. 284 ff. und über Poseidons früheren Antheil an Delphi Müller Aegin. p. 26 ff. Curtius Ionier p. 35 f. Schneider zu Callimach. frg. 221. Mommsen p. 1 ff.

26) Mit Bezug auf die Worte φεύγουσι διὰ τῶν θυρῶν τοῦ ἱεροῦ (Plut. de def. or. 15). Der ἱερὸς περίβολος τοῦ Ἀπόλλωνος hatte beträchtlichen Umfang und zahlreiche Ausgänge (Paus. X, 10, 1). Mommsen (p. 208, 5) denkt an das θυτεῖον oder θύστιον. Eine delphische Inschrift (bei Wescher-Foucart nr. 436, 7) erwähnt den Platz ἅλως, den Mommsen (p. 184) in die Vorstadt Pylaia verlegt, als Ausgangspunkt des Aufzuges der Alkesippien. Mit der πρώτη ἐννεετηρίς einer anderen Inschrift ist nach Mommsen Delph. p. 318, 1 die erste Oktaeteris einer uns nicht bekannten Aera gemeint, nicht (wie Lebègue Délos p. 155 und Weniger Thyiaden p. 16 annehmen) das Septerion.

27) So zu Plutarchs Zeit (de def. or. 15), entweder weil das Fest mit grösserem Aufwand gefeiert wurde, oder in Anlehnung an die spätere Auffassung des Mythus, welche Python zu einem Tyrannen machte. Vgl. den Anhang.

28) Plut. a. a. O. Der Sinn ist unklar. Die Conjectur Reiske's, der für

gend der Zug mit dem Knaben, welcher den Apollon darstellte. Gewisse Functionäre hatten das Führeramt [29]. Der Knabe musste von edler Abkunft sein und beide Eltern am Leben haben. Mit brennenden Fackeln drang man in die Behausung des Drachen, warf den Tisch um und legte Feuer an das Gebäude, worauf alle in Eile durch die Thore des Heiligthums davon flohen [30].

Der Busse halber zog nun der Knabe im Geleit edler Genossen, denen ein Flötenspieler beigesellt war [31], von dannen und verrichtete, umherirrend und dienstbar werdend, alles was dem Gotte auferlegt gewesen war. In Tempe angekommen, bringt man am heiligen Altar glänzende Opfer, um die Blutschuld zu tilgen und die Rachegeister des gemordeten Python zu versöhnen. Dann, mit Kränzen und Zweigen von dem apollinischen Lorbeerbaum [32])

Δολωνείας Δολοπίας setzen wollte, hat Kaltwasser zurückgewiesen. Hardion (II. dissert. sur l'oracle de Delphes in Mém. de' l'Acad. d. inscr. Tom. IV [1731] p. 228) übersetzte »durch das doloneische Thor«, ebenso Foucart (Mém. p. 180). Mommsen Delph. p. 208, 2 vermuthet *διὰ τῆς ἁλωνίας* (sc. *χώρας*), bemerkt aber zugleich, dass das Adjectiv *ἁλώνιος* ohne Beleg ist. Die Annahme desselben Gelehrten (p. 178), dass die in der Inschrift CIG. nr. 1688, 34 erwähnte *ἔφοδος* sich auf den bei Plutarch beschriebenen »Anmarsch« beziehe, ist (wie p. 182 f. zugegeben wird) sehr unsicher. Die Worte des Ephoros *κατατοξεύοντος δ' ἐπικελεύειν* (*τοὺς Παρνασσίους*) *ἵε παιάν* beziehen sich wohl nur auf den mythischen Vorgang (vgl. Anm. 44), nicht auch auf das Septerion. Anders Mommsen p. 208, 1.

29) Die Worte des Plutarch (de def. or. 15) *μὴ αἰόλα δὲ* sind verdorben. Eine sichere Verbesserung ist noch nicht gefunden. OMüller las *ᾗ αἱ Ὀλεῖαι* (Plut. Qu. gr. 38) oder *Αἰολίδαι*, Weniger (Thyiaden p. 17) *ᾗ αἱ Θυιάδες*, Andere *Ἀλευάδαι, Αἰολάδαι* u. a. vgl. Mommsen p. 208, 3.

30) Das Zimmerwerk verbrannte man, um den Vorgang (die Erlegung des Drachen) der Menge deutlich zu machen. Man braucht nicht anzunehmen, dass es des Nachts geschah. Der Drache selbst wird nicht dargestellt gewesen sein. Plutarch erwähnt ihn nicht in der ausführlichen Beschreibung de def. or. 15. Das Umwerfen des Tisches, vielleicht auch das Absenden eines Pfeiles in das Innere der *καλιάς*, dazu das Auflodern des Holzwerkes genügten, um Kampf und Sieg zur Anschauung zu bringen. (Anders Mommsen p. 183. 207 f.)

31) Plut. de mus. 14. Möglicher Weise ist der Flötenbläser erst auf dem Rückweg von Tempe, der im Gegensatz zu der Leidenszeit bis zur Entsühnung einen festlich heiteren Charakter getragen haben wird, in Funktion getreten.

32) Aelian. V. H. III, 1 cf. Hesych. v. *Δυαρεία*, Lucan. VI, 406. — Duncker (Gesch. d. Alt. III p. 538) dessen Auffassung des Mythus und des Festes überhaupt der Ueberlieferung widerstreitet, nimmt willkührlich an, dass der Knabe im Tempel von Tempe als Knecht bis zum nächsten Pythienfeste diente und dann

geschmückt, tritt man auf der heiligen Strasse (ἡ Πυθιάς) den Rückweg an, immer noch unter strenger Beobachtung der Kultusgebräuche, wie denn der zugführende Knabe (ἀρχιθέωρος), der Stellvertreter des Apoll, auch in Deipnias zur Mahlzeit einkehrte.

Ueber die Richtung der heiligen Strasse[33]) sind wir ziemlich genau unterrichtet. Sie führte durch Thessalia und Pelasgia, dann durch das Land der Malier und Aenianen, über den Oeta, durch Doris und das westliche Lokris. Man benutzte also nicht die gebahntere Strasse, welche aus Thessalien durch die Thermopylen über Phokis und durch die Engen von Panopeus und Daulis nach Delphi führt. Der Grund davon kann, wie O. Müller vermuthet hat, einerseits in einem Widerstande liegen, den ehemals feindliche Völkerhaufen von der Ostseite Delphi's dem ruhigen Anlangen heiliger Sendungen entgegensetzten; anderseits darin, dass die Theorie auf ihrem Wege die zweiten Wohnsitze der Dorier zwischen Oeta und Parnass berühren sollte, wo ohne Zweifel Apollon als dorischer Stammgott Verehrung fand.

Es ist aus verschiedenen Gründen mehr als wahrscheinlich, dass dieses Kultusfest in die ältesten Zeiten hinaufreicht[34]). So weist die Verbindung mit Tempe[35]) auf eine Epoche, in welcher Delphi's herrschender Einfluss noch nicht entwickelt war, wenigstens Tempe eine Art Vorrang besass oder den Anspruch grösserer Heiligkeit erhob. Auch daraus, dass die Feier in achtjährigen Zeiträumen abgehalten wurde, darf man auf ihr hohes Alter schliessen. Denn die ennaeterischen Festcyclen treten überall schon in den frühesten Zeiten hervor[36]). Die gleiche Periode galt anfangs für die

---

erst gereinigt auf der heiligen Strasse nach Delphi zurückgekehrt sei. Ueber Mommsens Erklärung vgl. den Anhang.

33) Aelian a. a. O. (wo aus Unkunde die Folge der Gegenden verstellt ist), dazu Plut. Quaest. gr. 12. Vgl. Müller Dorier I² p. 204 und Curtius Gesch. d. Wegebaus bei d. Griechen p. 20. Griech. Gesch. I p. 92.

34) Ebenso Weniger Thyiaden p. 17, anders Mommsen Delphika p. 171. Vgl. den Anhang.

35) Apollon heisst Τεμπείτας in der Inschrift CIG. nr. 1767. OMüller Dor. I² p. 202 ff. nahm an, dass der delphische Kult von Tempe ausgegangen sei. Ihm folgten Schoemann Gr. Alt. II² p. 440. Foucart Mém. p. 127. Curtius G. G. I p. 92. 396 u. A. vgl. auch Mommsen Delph. p. 96.

36) Vgl. OMüller Orch. p. 213 ff. Schoemann Gr. Alt. II² p. 424 ff. Curtius G. G. I, p. 403.

Pythien, welche mit dem Septerion die Gründungslegende gemein hatten. Ueberhaupt wäre es gegen alle Analogie, derartige Festgebräuche, die einen wesentlichen Theil eines alten Kultus bilden, in dem späteren Alterthum entstehen zu lassen [37].

Mit merkwürdiger Zähigkeit erhielt sich die Feier bis in die Epoche des hereinbrechenden Christenthums. Die Darstellung des Drachenkampfes, welche der Absendung der Theorie vorausging, sah Plutarchos noch fast ebenso, wie sie vier Jahrhunderte früher zu Ephoros' Zeit stattgefunden hatte. Das letzte Zeugniss giebt der hl. Cyprian, der als Kind der Aufführung des Drachenmythus beiwohnte [38]. Diese Ehrwürdigkeit des Festes und die Tiefsinnigkeit seines Inhalts machen es erklärlich, dass es aus weitem Umkreise fromme Theilnehmer herbeizog. Als Plutarchos das Septerion kennen lernte, hatten sich bereits alle Hellenen ausserhalb der Pylen unter die Festgenossen einreihen lassen [39]. Sie betheiligten sich etwa durch Abordnung von Gesandtschaften oder indem sie unterwegs der Procession nach Tempe Geleit gaben. Dass die Feier zur pylaeisch-delphischen Amphiktyonie in näherer Beziehung gestanden habe, lässt sich in keinerlei Weise wahrscheinlich machen [40].

Neben dem Septerion gab es ein zweites delphisches Fest, welches auf gleicher mythischer Grundlage ruhte. Dies waren die Pythien [41], in deren musischen Wettkämpfen der Triumph über den Drachen das stehende Thema bildete. Auch hier knüpft die Feier an das Vorbild an, welches Apollon selbst gegeben hatte. Im

---

37) Nach Müller Proleg. p. 157.

38) Philologus I p. 349 (vgl. unten V Anm. 44).

39) Plut. de def. or. 15.

40) Die Worte Plutarchs (a. a. O.) *τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα μέχρι Τεμπῶν ἐλήλακεν* lassen vielmehr vermuthen, dass die Ausrüstung der Feier Delphi allein oblag. Vgl. Bürgel Die pyl.-delph. Amphiktyonie p. 147. Mommsen Delph. p. 212.

41) Die Pythien als Leichenspiele zur Erinnerung an den Drachensieg gefeiert: Aristoteles (im Peplos) b. Schol. in Aristid. p. 106 ed. Frommel (= Müller Frg. hist. gr. II p. 189 n. 282). Jo. Antioch. frg. I, 20 (Müller a. a. O. IV p. 539). Schol. Pind. Pyth. Hyp. 1 p. 297 Boeckh. Ovid. Met. I, 446. Hygin. Fab. 140. Clem. Alex. Protrept. I, 1 Dind. (p. 2 Potter) II, 34 D. (p. 29 P.) Jambl. de Pyth. vit. 10. Myth. vat. II, 19. (Ptol. Heph. 7 p. 39 Roulez). — Die spätere Sage nennt Apollon als Gründer der Pythien und lässt die erste Feier ganz nach dem Muster der in historischer Zeit üblichen geschehen (Mommsen p. 175, 2).

homerischen Hymnus [42]) wird erzählt, wie der delphinische Gott [43]) sich Kreter zu Priestern und Kultussängern seines Heiligthums erwählt und sie, die klingende Phorminx im Arme, in feierlichem Zuge hinauf führt zur heiligen Stätte von Pytho. Sie aber folgen ihm tanzend und den Paian singend »wie die Sänger von Kreta den Paian zu singen pflegen, denen die Muse süsstönenden Gesang in die Brust gelegt hat«. Nach anderer Ueberlieferung [44]) war das *ἴε παιάν* zuerst beim Kampfe des Gottes mit dem Drachen angestimmt worden und wurde so zum eigentlichen Schlachtgesange und Siegeslied des Apollon. Bei Strabon [45]) heisst es, der älteste Wettkampf zu Delphi (vor dem krissaeischen Kriege) habe zwischen Kitharoden stattgefunden, die einen Paian auf den Gott gesungen hätten. Auf Kreta als Heimat dieses alten Kultusgesanges weist auch die Erzählung [46]), dass der Kreter Chrysothemis, der Sohn des Karmanor (der nach kretischer Sage Apollon vom Drachenmord entsühnt hatte [47])), in Delphi den Solo-Vortrag des (pythischen) Nomos [48]),

---

42) H. in Ap. Pyth. 336 ff.

43) Auf den Doppelkult des Apollon Pythios und Delphinios in Delphi macht Preller Delphica (Berichte 1854 p. 147 = Ausg. Aufs. p. 250) aufmerksam. Die Frage bedarf erneueter Untersuchung.

44) Callimach. Ap. 102 ff. Apollon. Rhod. II, 713. Strab. IX, 3. 12 (p. 422 C). Eustath. ad Il. XXII, 391 p. 1275, 39 R. Victor. ars gr. I, 12. de metr. et de hex. (= Keil Gramm. lat. VI p. 50, 19. 215, 17 cf. p. 284, 8. 373). — Auf Leto bezogen, die *ἴε παῖ* dem Sohne zuruft: Duris im Etym. M. *Ἰήϊε* (= CMüller FHG. II p. 485 n. 66), Klearchos b. Athen. XV, 701 d (= CMüller II, 318 n. 46), Macrob. Sat. I, 17. 17.

45) IX, 3. 10 (p. 421 C). Paus. X, 7. 3 sagt in dem Berichte über den ältesten Wettkampf, Hesiod sei zurückgewiesen worden, weil er die Kithar nicht habe spielen können. Vgl. Mommsen Delph. p. 174 ff.

46) Prokl. Chrest. in Phot. bibl. 239 p. 320 Bekk. (Gaisf. Hephaest. ed. Lips. p. 420). Paus. X, 7. 2. Nach Proklos ist Chrysothemis nicht mehr im Chor, wie anfangs üblich gewesen, sondern als Solosänger des Nomos (gemeint ist ohne Zweifel der pythische) aufgetreten *στολῇ χρησάμενος ἐκπρεπεῖ καὶ κιθάραν ἀναλαβὼν εἰς μίμησιν τοῦ Ἀπόλλωνος* (vgl. unten S. 32). Die pythische Kitharodentracht (*ἡ Πυθικὴ στολή*) erwähnt auch Athen. XII p. 535 d, der nach Plut. Alcib. 32 aus Duris (frg. 64 Müll.) schöpft. Ueber die Herleitung der apollinischen Musik von Kreta vgl. Hoeck Kreta III p. 342 ff. Preller Delphika p. 124 f. [229].

47) s. III Anm. 9.

48) Ueber den Charakter der *Νόμοι* im Allgemeinen vgl. Ulrici Gesch. d. hell. Dichtk. II p. 149 ff. Volkmann zu Plut. de musica p. 67 f. Walther de graec. poes. melic. generib. partic. p. 21 ff. Westphal Gesch. d. alt. u. mittelalt. Musik p. 61 ff. Metrik II, 2 p. 178 ff. (I^2 p. 19 ff.) Drs. zu Catulls Gedichten

des kunstgerechten Gesanges vom Tode des Drachen, eingeführt habe und aus dem ersten musischen Wettkampfe als Sieger hervorgegangen sei. Nach Chrysothemis soll Philammon von Delphi, dessen Nomen in gewisser Weise von Terpander ausgebildet oder überarbeitet wurden, und nach Philammon Thamyris, sein Sohn, gesiegt haben[49].

Alle diese Angaben bewegen sich noch auf dem Gebiete der Sage. Sie geben keine Gewähr, wenn sie die Entstehung des *νόμος Πυθικός* als eines nach bestimmten Gesetzen kunstreich gegliederten Liedes in die ältesten Zeiten hinaufrücken. Wahrscheinlicher ist vielmehr eine Entwickelung von einfachen und kunstlosen Weisen zu technisch durchgebildeteren und komplicirteren[50], entsprechend der fortschreitenden Vermehrung und Vervollkommnung der Instrumente, mit denen sie ausgeführt wurden. Nur soviel wird man jenen Angaben entnehmen dürfen, dass der Kitharoden-Vortrag zu Ehren des Apollon in Delphi so alt sei, wie der von kretischen Priestern gepflegte Kultus des Gottes und dass er zu Wettkämpfen schon frühzeitig sich ausgebildet habe[51]. Kein Gegenstand aber

---

p. 73² ff. u. a. m., über den *Νόμος Πυθικός*: Boeckh de metr. Pind. p. 182 n. 16. Krause Pythien p. 18 f. Volkmann a. a. O. und p. 110 f. Walther l. l. p. 55 ff. Westphal a. a. O. Proleg. zu Aeschyl. Trag. p. 72 ff.; über Terpander und die früheste Entwickelung d. griech. Lyrik (Verhdlgn. d. XVII. Philol. Vers. Bresl. p. 55). Hiller N. Rhein. Mus. XXXI (1876) p. 79 ff. Guhrauer Der pythische Nomos (Jhrbb. f. class. Philol. Suppl. VIII p. 309 ff.). vIan Philologus XXXVIII, p. 378 ff.

49) Herakleides b. Plut. de mus. 3 cf. 5. Paus. X, 7. 2. — H. (a. a. O. vgl. Schol. Od. XIX, 432. Synkellos Chronogr. [Corp. scr. hist. Byz. I] p. 307) berichtet ferner *Φιλάμμωνα τὸν Δελφὸν — καὶ χορούς πρῶτον περὶ τὸ ἐν Δελφοῖς ἱερὸν στῆσαι*, was in Widerspruch zu Proklos' Angabe (Anm. 46) steht. Vgl. Walther l. l. p. 31.

50) Dem entsprechend schreiben Hoeck Kreta III p. 343 und Müller Dorier I² p. 352 der ältesten dorisch-kretischen Musik einen einfachen, ruhig-gemessenen Charakter zu.

51) Vgl. Walther a. a. O. p. 32. Nach Hoecks Vermuthung (Kreta III p. 375) haben die kitharodischen Kampfspiele in Delphi erst mit der terpandrischen Epoche begonnen. Terpandros soll viermal hintereinander in den pythischen Spielen gesiegt haben (Plut. de mus. 4). Er blüht nach Müller Dor. II² p. 311 cf. 314 etwa Ol. 26—33; in die ersten Olympiaden rückt ihn Westphal (Vhdlg. d. XVII. Philol. Vers. p. 57 ff.) vgl. ds. Gesch. d. alt. u. mitt. Mus. p. 64 ff. 71 ff. Plehn Lesbiac. p. 138 ff. Ulrici Gesch. d. hell. Dichtk. II p. 165 ff. Walther a. a. O. p. 34 ff.

konnte für die letzteren angemessener sein, als die Legende vom Kampfe Apollons mit dem pythischen Drachen [52]).

In der That findet sich ein ausdrückliches Zeugniss dafür in einem freilich sehr verworrenen Scholion zu Pindars Pythien [53]), aus welchem so viel jedoch mit Sicherheit hervorgeht, dass schon in dem ersten pythischen Agon, der vor der Zerstörung von Krissa bestand und nach dem übereinstimmenden Zeugniss des Strabon und des Pausanias [54]) nur Kitharoden zuliess, der Drachensieg Apollons gefeiert wurde. Als Theile des *ἀγὼν Πυθικός*, worunter nur der *νόμος* verstanden sein kann, werden mit anderen *πεῖρα*, *ἴαμβος* und *σύριγμα* genannt, von denen jene sich auf die Vorbereitung zum Kampfe, der *ἴαμβος* auf den Kampf selbst und das *σύριγμα* auf die Beendigung desselben, das Verröcheln des Drachen, bezog. Der etymologisirende Scholiast erklärt zwar *ἴαμβος* aus *ἰαμβίζειν* als *λοιδορία πρὸ τῆς μάχης*; so dass er der *πεῖρα* hätte voraus oder parallel gehen müssen. Indess lehrt die Vergleichung der zuverlässigeren Angaben des Pollux [55]), dass vielmehr der Kampf selbst gemeint sei. Die angegebenen drei Sätze [56]) schlossen sich somit zu einer vollständigen Schilderung des Kampfes zusammen und konnten (etwa Einleitung und Schlusssatz, die aber nicht unbedingt nöthig waren, hinzugerechnet) als pythischer Nomos für sich bestehen. Nun werden aber noch andere Stücke als Theile des Agon angeführt, nämlich *δάκτυλος*, *κρητικόν* und *μητρῷον*, die der

---

52) Auch Guhrauer (p. 349) nimmt für die kitharodischen Nomen den Drachenmythus als Thema an. Den Vermuthungen Mommsens (Delph. p. 176) über ältere Themen anderen Inhalts kann ich nicht beitreten.

53) Hypoth. Pyth. 1 p. 297 Boeckh.

54) Strab. IX, 3. 10 (p. 421). Paus. X, 7. 4.

55) IV, 84: *ἐν τῷ ἰαμβικῷ μάχεται.* Ueber den Werth der Angaben des Pollux (s. unten) vgl. ERohde de JPollucis font. p. 75. Guhrauer p. 321.

56) Nach Angaben des Pollux (IV, 66) konstruirt Westphal (Catulls Gedichte[2] p. 73 ff. Gesch. d. a. u. m. Mus. p. 76 ff.) ein künstlicheres (siebentheiliges) Schema des kitharodischen Nomos, dessen Anwendtbarkeit auf den älteren *νόμος Πυθικός* aus Mangel an Zeugnissen sich nicht prüfen lässt. Man kann vermuthen, dass der *ἴαμβος* als Haupttheil des Liedes mit dem Omphalossatz im Schema des Pollux zusammenfiel, die *πεῖρα* der Katatropa und das *σύριγμα* der Metakatatropa entsprach, und dass in dem Scholiastenzeugniss Metarcha und Sphragis, sowie Vor- und Nachgesang (Eparcha und Epilogos) ausgelassen seien. Aber ein Beweis dafür lässt sich nicht führen.

Verherrlichung des Dionysos, als ersten Orakelherrn[57]), des Zeus und der ebenfalls am Orakel betheiligten Gaia gegolten haben sollen. Eine derartige selbständige Bezugnahme auf fremde Gottheiten ist in einem Liede, dessen Inhalt der Kampf mit dem Drachen war, nichts weniger als wahrscheinlich. Ganz unerklärlich wäre zumal, wie Zeus mit dem Pythonmythus in engere Verbindung gesetzt werden konnte. Auch wenn man annimmt, dass die Erklärungen des Scholiasten irrig sind und dass die Namen der Sätze nur deren Rhythmen angeben sollten, während ihr Inhalt den Drachenmythus weiter erläuterte, bleibt, abgesehen von der Schwierigkeit den nöthigen Inhalt für *κρητικόν* und *μητρῷον* zu finden, ein unlösbarer Widerspruch zurück. Denn die Mannigfaltigkeit der angeführten Metra passt nicht zu der Alterthümlichkeit des Musikstückes, da für die älteren Nomen ausdrücklich das Festhalten an demselben Metrum als Norm vorgeschrieben war[58]). Dazu kommt, wie Guhrauer[59]) bemerkt, dass *μητρῷον*, in der jetzigen Reihenfolge der fünfte Satz, soviel wir wissen, »ausschliesslich ein Stück für Flöten bezeichnet oder wenigstens ein solches, bei welchem Flöten nicht fehlen können«. Es bleibt demnach nur übrig, diese Theile aus dem Nomos auszuscheiden und anzunehmen, dass sie vom Scholiasten in gedankenloser Compilation aus anderer Quelle hinzugefügt worden seien. Das ganze Zeugniss zu verwerfen oder auf spätere Zeiten zu beziehen[60]) geht bei dem wiederholten und umständlichen Hinweis auf die Epoche dieses Agon[61]) nicht wohl

---

57) Von Dionysos' Prophetenamt weiss nur der Scholiast zu berichten. Die Version scheint jüngeren Ursprungs und nur erfunden zu sein, um zu erklären, dass in Delphi späterhin auch in Apollons Abwesenheit Orakelsprüche ertheilt werden konnten (vgl. Mommsen Delph. p. 117).

58) Vgl. unten S. 31.

59) a. a. O. p. 319 mit Anm. 1.

60) Guhrauer verwirft (p. 319 ff.) ebenfalls mit ausführlicher Begründung die Erklärungen des Scholiasten, verwendet aber (p. 347) die Namen der Sätze mit zur Rekonstruktion des späteren auletischen Nomos, wobei das *μητρῷον*, welches seiner Stellung nach dem Schlusssatz unmittelbar vorausgehen müsste, nicht unterzubringen ist. ERohde (de J. Pollucis font. p. 74) hält das ganze Zeugniss, besonders wegen der Datirung des Nomos, für unbrauchbar. Die im Text vertretene Meinung, dass der Scholiast von verschiedenen Musikstücken spricht, ist von Hiller (N. Rh. Mus. XXXI p. 80) kurz angedeutet worden. Dass auch der Daktylossatz auszuscheiden ist, gebietet die Forderung der Rhythmeneinheit.

61) Apollon wird als Stifter des pythischen Agon genannt. Dann folgen die

an. Auf welcher Stufe der Entwickelung dieser ältere kitharodische Nomos stand, ist unbekannt. Jedenfalls war in ihm noch das Wort die Hauptsache, die Musik nur eine Begleitung desselben. Es waren Gesänge, die einen wesentlich epischen Charakter[62]) haben mochten und die ihren Namen[63]) weniger durch die stetige Form der Musik, als durch den sich gleichbleibenden, immer in gleichen Abschnitten vorgetragenen Inhalt rechtfertigten.

Eine bestimmte Ordnung in der Aufführung dieser musikalischen Agonen tritt erst seit Ol. 48,3 (586 v. Chr.) hervor[64]). In diesem Jahre findet eine Umänderung und Erweiterung der Pythien nach dem Vorbild der olympischen Spiele statt. Aus einem ennaeterischen Feste wurden sie in ein penteterisches verwandelt[65]) und zu den musischen Wettkämpfen gymnische[66]) hinzugefügt. Die ersteren, welche bisher nur für Kitharoden bestanden hatten, wurden nun auch für Auleten und Auloden, für Flötenspieler und Sänger mit Flötenbegleitung, eröffnet, von denen der Aulodenwettkampf[67]) bald wieder in Wegfall kam, der für Auleten aber sich dauernd erhielt.

Damit trat die musikalische Behandlung der Pythonlegende in

Namen der Sätze und die Erklärungen derselben. Zum Schluss heisst es: *Οὕτω μὲν οὖν κατέστη πρῶτον ὁ τῶν Πυθίων ἀγών. μετὰ δὲ ταῦτα Κρίσσης κτισθείσης .... οἱ Ἀμφικτύονες ... διέθηκαν ἕτερον ἀγῶνα, ἐν ᾧ καὶ αὐληταὶ ἠγωνίσαντο.*

62) Westphal Metrik II p. 279. Drs. zu Catull p. 75 (Guhrauer p. 336).

63) Den Begriff des Nomos erläutert Walther de gr. poes. mel. gen. p. 21 ff.

64) Nach Paus. X, 7. 4 cf. Strab. IX, 3. 10 p. 421 Phot. Bibl. p. 533 Bekk. Ueber die Zeitbestimmung s. Boeckh CIG. II p. 336 und Clinton Fasti Hellenici zu Ol. 46, 2 und 48, 3 (II³ p. 239 ff.). Die Streitfrage, wann die erste Pythiade anzusetzen sei (s. auch Mommsen Delphika p. 124, 2. Bergk Poetae lyr. gr. I⁴ p. 12 ff. 480) liegt ausserhalb des Bereiches dieser Untersuchungen.

65) S. Anm. 131. Ueber die aus CIG. nr. 1688, 44 bekannten jährlichen Pythien vgl. Mommsen Delph. p. 152. 177 f. Dass auch mit ihnen und mit der penteterischen Feier eine mimische Darstellung des Drachenkampfes im Charakter derjenigen des Septerion verbunden war, halte ich nicht für wahrscheinlich. Irgend welche Zeugnisse dafür sind nicht vorhanden.

66) Nach Paus. X, 7. 5. Ueber die Einführung der Rosswettkämpfe vgl. Krause Pythien p. 20, 1. Seit der 8. Pythiade wurden auch Kitharisten zu den musischen Agonen zugelassen (Paus. X, 7. 7).

67) Paus. X, 7. 4 und 5. — In spätrömischer Zeit scheint er indess wieder Aufnahme gefunden zu haben, da Plut. Sympos. VII, 5 von einem Auloden erzählt, der vom *ἀγὼν* der Pythien ausgeschlossen wird, weil er sich zu spät gemeldet hat. Vgl. Hermann G. A.² § 50, 12 Mommsen Delph. p. 192, 3. [Guhrauer Zur Gesch. d. Aulodik b. d. Griechen.]

ein neues Stadium. Denn die Flöte war ihrer Natur nach weit mehr, als die Kithar, geeignet den Inhalt des Mythus durch Schilderung der Aufregung des Kampfes, des Drachentodes und der Siegesfreude zu wirksamem Ausdruck zu bringen. Wesentlich ist die in der Auletik eintretende Scheidung von Musik und Dichtung, die Ausbildung reiner Instrumentalmusik, die nun auch ohne das begleitende Wort den Gegenstand der Legende zu versinnlichen sucht. »Aus dem Lied war ein Lied ohne Worte geworden, aber die Form des Liedes wurde beibehalten«[68]. Gerade darin lag die Möglichkeit eines dauernden Erfolges des auletischen *νόμος Πυθικός*, der doch seinem Wesen nach, und zwar von Anfang an, sich in der Sphäre reiner Programmmusik hielt, aber mit der wichtigen Einschränkung, dass das Programm des Drachenliedes in den Hauptzügen stets unveränderlich blieb. Je bestimmter die Gliederung des jedem Zuhörer wohlbekannten Stoffes durch Tradition oder Gesetz[69] festgestellt war, um so leichter war die Aufgabe durch wechselnde charakteristische Melodien den Inhalt des Mythus deutlich zu machen. Da das Publikum schon im voraus wusste, welche Scenen, welche Stimmungen und Empfindungen in den einzelnen Sätzen des Tonstückes zu schildern waren, so kam es mit seiner Phantasie den musikalischen Intentionen des Komponisten auf halbem Wege entgegen. Es war deshalb nicht nöthig etwa Reminiscenzen aus beliebten kitharodischen oder aulodischen Nomen, in denen Wort und Ton sich gegenseitig unterstützten, herüberzunehmen, um dem Hörer das Verständniss zu erleichtern[70]. Noch weniger bedurfte es dazu, wie vielfach angenommen worden ist[71], der Beihülfe des Chores oder eines Tänzers, »der den Gott selbst darzustellen hatte, in den verschiedenen Situationen, die das Spiel ausdrückte«. Eine solche Verbindung von Orchestik und

68) Westphal Prol. p. 75 vgl. Guhrauer p. 335.

69) Gesetze für die musischen Agonen der Pythien sind in Sikyon (CIG. nr. 1108) und Delphi (Plut. Sympos. VII, 5. 1) bezeugt.

70) So erklärte Westphal Metrik I² p. 21 (II, 2 p. 180).

71) Z. B. von Schoemann Gr. A. II² p. 65 Bernhardy Gr. Litt. I p. 243 Curtius G. G. I p. 450 vgl. die Widerlegung bei Guhrauer p. 326 ff. — Bestimmte Gegenzeugnisse finden sich bei Pollux IV, 81 *τὸ ἄχορον· αὔλημα, τὸ Πυθικόν*, Athen. XII p. 538 F *παρῆλθον δὲ καὶ αὐληταί, οἳ πρῶτον τὸ Πυθικὸν ηὔλησαν, εἶθ' ἑξῆς μετὰ τῶν χορῶν Τιμόθεος Φρύνιχος κτλ.* Daher *πυθαύλης* im Gegensatz zu *χοραύλης*.

Musik mag immerhin beim Kultus in ältester Zeit Verwendung gefunden haben [72]. Den musischen Wettkämpfen ist sie aber von Anfang an fremd geblieben, daher die mythische Tradition behauptete, dass schon der Kreter Chrysothemis [73], das Vorbild aller delphischen Agonisten, den Nomos allein, d. h. ohne Chor, gesungen habe. Wenn Lukian [74] von pantomimischen Darstellungen des Drachenmythus unter Begleitung von Gesang oder reiner Instrumentalmusik spricht, so kann er nur Gebräuche seiner Zeit im Auge haben, die mit der *μουσικὴ τέχνη* der klassischen Zeit in keinem Zusammenhange stehen. Für diese gilt als feststehender Satz, dass der pythische Nomos ein Solostück war, gleichviel in welcher Weise er vorgetragen wurde [75].

Ueber die Anfänge, aus denen sich das *αὔλημα Πυθικόν* entwickelt hat, gehen die Nachrichten auseinander. Wir erfahren aus Aristoxenos [76], dass Olympos als der Erste galt, der eine Trauermelodie, ein Klagelied auf den getödteten Python in lydischer Tonart für die Flöte komponirt habe. Nach anderer Ueberlieferung sollte Melanippides (Anthippos?) das erste *ἐπικήδειον* auf den delphischen Drachen erfunden haben. Da man auf Olympos den An-

72) Wenn die sich widersprechenden Zeugnisse des Proklos (Anm. 46) und des Herakleides (Anm. 49) Beachtung verdienen. Vgl. Walther p. 32 f. Hiller N. Rh. M. XXXI p. 86, 1. — Apollon. Rh. (II p. 703 ff.) lässt die Argonauten den Drachensieg Apollons mit Saitenspiel, Gesang und Chortanz feiern.

73) Anm. 46.

74) de salt. 38 cf. Westphal Metrik I² p. 23 (II, 2 p. 182). Guhrauer p. 343, 2.

75) Auch der aulodische und kitharistische *ν. Π.* war eine Sololeistung, da hier die Instrumentalmusik lediglich accompagnirte, nicht selbständige Bedeutung hatte.

76) Aristoxenos b. Plut. de mus. 15 (CMüller FHG. II p. 286 nr. 68), wo nach Volkmann (p. 101 cf. Bergk Poet. lyr. gr. III³ p. 1247) für Melanippides Anthippos zu setzen, was Westphal in den Text aufgenommen hat. Dazu Clem. Alex. Strom. I, 16. 76 Dind. (p. 363 Pott.). Vgl. Westphal Gesch. d. alt. Mus. p. 146 f. Vermuthlich ist nicht der mythische Schüler des Marsyas, sondern der spätere, den Hellenen Vorderasiens angehörige Olympos aus der Zeit Terpanders (Hoeck Kreta III p. 354. 387 Ritschl Allg. Enc. III, 3 v. Olympos Volkmann p. 83 Westphal Metrik I² p. 276 f.) zu verstehen. Ueber Einführung und Verbreitung der Flötenmusik in Griechenland Ulrici Gesch. d. hell. Dichtk. II p. 155 ff. p. 174 (Olympos). Guhrauer (p. 332) nimmt an, dass jenes *ἐπικήδειον* im Septerion vorgetragen worden sei, was nicht wahrscheinlich ist, da nach Plutarch der »Anmarsch« *μετὰ σιγῆς* erfolgte und die rasch vorübergehende Darstellung des Kampfes für die Mitwirkung von Auleten nicht geeignet war. Unmittelbar nach dem Kampfe entfloh der Apollon vertretende Knabe.

fang der nomischen Musik zurückführte[77]), so scheint er für den auletischen *Νόμος Πυθικός* das Vorbild gegeben zu haben. Ueberhaupt wird anzunehmen sein, dass die Auletik als begleitende Musik zu apollinischen Kultushandlungen in Delphi und anderwärts schon vor Ol. 48 verwendet worden ist[78]). Eine hervorragende Geltung als eigene Kunstgattung gewann sie aber erst seit der Neugestaltung der pythischen Spiele, als Sakadas ihr in den musischen Agonen zu entscheidendem Siege verhalf. Seit diesem Siege, hiess es, habe Apollon den alten Hass gegen das Flötenspiel aufgegeben[79]). So gross war der Ruhm, den Sakadas mit seinen Kompositionen errungen, dass die spätere Zeit ihn schlechthin als *ποιητὴς ἐπώνυμος* des auletischen *νόμος Πυθικός* betrachtete[80]).

Ueber die Gliederung dieses Musikstückes, über Inhalt und Reihenfolge seiner Sätze geben zwei Berichte[81]), bei Strabon und Pollux, nähere Auskunft, welche, von verschiedenem Werth und in wesentlichen Punkten von einander abweichend, auch sehr verschiedene Verwendung gefunden haben. Unter der Voraussetzung, dass sie sich auf dieselbe Entwickelungsstufe des Nomos beziehen, hat man sich auf der einen Seite bemüht aus beiden ein einziges Schema herzustellen, welches man überdies mit den bereits oben verwertheten Angaben des Pindarscholion in Einklang zu bringen suchte. In dieser Weise verfuhren Boeckh und Guhrauer[82]), nur mit dem Unterschied, dass jener sämmtliche Namen der drei Berichte für einzelne Sätze oder Theile des *ν. Π.* in Anspruch

77) Plut. de mus. 29. Wie Bergk Poet. lyr. gr. III³ p. 809 f. nachweist, ist Olympos nur Musiker, nicht auch Dichter. Er begründet die Gattung der auletischen Nomen, Terpander die der kitharodischen, während die aulodischen Nomen von Klonas eingeführt werden.

78) Guhrauer p. 332.

79) Paus. II, 22. 9.

80) Pollux giebt IV, 78 eine Zusammenstellung der ältesten grundlegenden Nomen mit ihren Erfindern und ersten Komponisten, darunter wird *ὁ δὲ Σακάδα νόμος Πυθικός* genannt. Sakadas siegte dreimal hintereinander in den ersten pythischen Wettkämpfen nach Ol. 48, 3 (Paus. VI, 14. 10. X, 7. 4. Plut. de mus. 8). Seine Flötenweisen fanden weite Verbreitung und erhielten sich Jahrhunderte lang in der Gunst des Volkes (Paus. IV, 27. 7). Vgl. Hiller, Sakadas der Aulet NRhMus. XXXI p. 79 ff. Guhrauer p. 333 f.

81) Strab. IX, 3. 10 (p. 421) Poll. IV, 84.

82) Boeckh de metr. Pind. p. 182 n. 16. Guhrauer a. a. O. p. 345 ff. Letzterem folgt Mommsen Delph. p. 194.

nahm, während letzterer die Angaben des Pollux als die best beglaubigten zu Grunde legte und in den abweichenden Namen der übrigen Zeugnisse nur andere Bezeichnungen der aus Pollux bekannten Sätze fand. Von anderer Seite[83] ist indess mit Recht darauf hingewiesen worden, dass der *ν. Π.* sehr wahrscheinlich sich nicht zu allen Zeiten gleich geblieben sein wird, dass man späterhin den alten Tonweisen ohne Zweifel »neue Bearbeitungen zu Theil werden liess, das Eine änderte, Anderes wegliess, Anderes hinzufügte«. Giebt man die Voraussetzung auf, dass es nur ein einziges, unveränderliches Schema des *ν. Π.* gegeben habe, so fällt die Nöthigung fort, die abweichenden Zeugnisse zu kombiniren und man erhält die Freiheit sie auf verschiedene Entwickelungsstadien des Nomos zurückführen zu können. Von diesem Gesichtspunkte aus haben Westphal und Rohde[84] vermuthet, die Stelle des Pollux beziehe sich auf den ursprünglichen und ältesten auletischen Nomos, den des Sakadas, die Angaben des Strabon dagegen auf das entwickelte »musikalische Effektstück« des Timosthenes. Prüft man genauer den Inhalt beider Stellen, so wird man zu dem entgegengesetzten Resultate kommen müssen.

Der Bericht bei Strabon[85] beginnt mit einer kurzen Erwähnung des alten delphischen Agon, der nur für Kitharoden bestand. Darauf wird die Reform von Ol. 48,3 angeführt und hinzugefügt: *προσέθεσαν δὲ (οἱ Ἀμφικτύονες) τοῖς κιθαρῳδοῖς αὐλητάς τε καὶ κιθαριστὰς χωρὶς ᾠδῆς, ἀποδώσαντάς τι μέλος, ὃ καλεῖται νόμος Πυθικός. πέντε δ' αὐτοῦ μέρη ἐστίν, ἄγκρουσις, ἄμπειρα, κατακελευσμός, ἴαμβοι καὶ δάκτυλοι, σύριγγες.* Wir erfahren daraus, dass in jener Epoche, welche mit der Erweiterung der musischen Agonen anhebt, der pythische Nomos aus fünf Sätzen bestand, deren Namen der Reihe nach aufgezählt werden[86]. Dass die fol-

---

[83]) Walther p. 55. Hiller p. 80. Beide begnügen sich die Abweichungen der Zeugnisse hervorzuheben. Auch Guhrauer giebt p. 334 und 338 eine allmähliche Weiterentwickelung des *ν. Π.* zu.

[84]) Westphal Prol. p. 73. ERohde de JPollucis fontibus p. 74.

[85]) IX, 3. 10 vgl. die Tabelle bei Guhrauer.

[86]) Dies geht meines Erachtens aus dem Wortlaut deutlich hervor. Guhrauer der p. 322 das wirkliche Verhältniss beider Berichte andeutet, nimmt doch p. 316 an, dass bei Strabon von der Beschaffenheit des *ν. Π.* zur Zeit des Timosthenes (c. 270 v. Chr.) die Rede sei.

genden Worte ἐμελοποίησε μὲν οὖν... Τιμοσθένης ὁ ναύαρχος τοῦ δευτέρου Πτολεμαίου κτλ. eine Lücke enthalten, hat Guhrauer[87]) überzeugend nachgewiesen und selbst bemerkt, dass es nahe liegt nach ἐμελ. μὲν οὖν den Namen Σακάδας einzufügen. Timosthenes wird demnach nicht als Komponist des Nomos, sondern als Schriftsteller, der über denselben gehandelt, angeführt[88]). Aus dieser seiner Quelle entnimmt Strabon die folgenden Erläuterungen über den Inhalt der einzelnen vorher genannten Sätze. Sie sind zum grössten Theil verfehlt, lassen sich aber aus Pollux[89]) berichtigen, der zu denselben oder entsprechenden Namen zuverlässigere Inhaltserklärungen giebt. Nach Timosthenes enthielt die ἄγκρουσις die Einleitung, die ἄμπειρα[90]) bezog sich auf den ersten Versuch des Kampfes (richtiger auf die Vorbereitung, die Ausspähung des Kampfplatzes), der κατακελευσμός auf den Kampf selbst (nach Pollux auf die Herausforderung zum Kampfe). Dann werden ἴαμβοι und δάκτυλοι als Spott- und Siegeslied erklärt, jenes der Verhöhnung des überwundenen Gegners, dieses der Verherrlichung des Sieges geltend, während wir nach Pollux anzunehmen haben, dass in den ἴαμβοι der Kampf geschildert, in den δάκτυλοι (die dem σπονδεῖον des P. entsprechen) der Sieg des Gottes gefeiert wurde. Erst im fünften Satze (σύριγγες) wurde das Verröcheln des Drachen dargestellt. So irrig auch die Erklärungen des Timosthenes sind, Anzahl und Namen der Sätze wird er nicht erfunden, sondern aus älteren Quellen entnommen haben. Deshalb ist nicht wahrscheinlich, dass dem Vorspiel (ἄγκρουσις) entsprechend ein besonderes Nachspiel, welches einen überzähligen Satz bilden würde, hinzu-

---

87) a. a. O. p. 313 ff. Vgl. unten Anm. 92.

88) Guhrauer schlägt p. 316 vor zu lesen: Τιμοσθένης δ' ὁ ναύαρχος .... βούλεται τὸν ἀγῶνα ... διὰ τοῦ μέλους ὑμνεῖσθαι (codd. ὑμνεῖν), ἄγκρουσιν μὲν τὸ προοίμιον δηλῶν κτλ. Mommsen Delph. p. 193, 1 erklärt mit Subjectswechsel βούλεται δὲ (ὁ νόμος) τὸν ἀγῶνα κτλ. und bezieht das folgende δηλῶν ebenfalls auf νόμος. Vorzuziehen ist Guhrauers Auffassung, wonach die Erklärungen der einzelnen Sätze Timosthenes zuzuschreiben sind, wie sie denn auch Mangel an Sachkenntniss zur Genüge verrathen und meist aus den Namen abgeleitet zu sein scheinen.

89) IV, 84.

90) Der Ausdruck ἀνάπειρα kommt auch als Bezeichnung für den Anfangssatz eines Nomos auf Athena vor (Plut. de mus. 33). Hesychios erklärt ἀνάπειρα· ῥυθμὸς αὐλητικός.

gefügt gewesen sei. Dagegen erregen die letzten Sätze insofern einigen Anstoss, als in ihnen die natürliche Reihenfolge, wonach die *σύριγγες* den *δάκτυλοι* vorausgehen sollten, umgekehrt ist und die *ἴαμβοι* mit den *δάκτυλοι* zu einem Satz vereinigt werden, während bei Pollux die bezüglichen Stücke, wie es ihrem Inhalt angemessen ist, als Einzelsätze erscheinen. Diese Störungen fallen weg, wenn man annimmt, dass Timosthenes sich durch seine falschen Ausdeutungen der Namen zu einer Umstellung verleiten liess, und dass in Wirklichkeit vielmehr *ἴαμβοι* und *σύριγγες* (Kampf und Drachentod) zusammenfielen, die *δάκτυλοι* (Sieges- oder Dankhymne) aber den fünften und Schlusssatz bildeten.

Aus den Worten des Strabon ist nicht mit Sicherheit zu ersehen, ob er oder sein Gewährsmann der Meinung ist, der von ihm beschriebene *ν. Π.* sei nur von Kitharisten [91]), oder auch von Auleten und Kitharoden ausgeführt worden, doch ist das Letztere allein wahrscheinlich [92]), da die Ausschliessung der Auletik allen übrigen Nachrichten widersprechen würde und die Kitharodik gewiss an dem alten Recht den Pythonmythus zu behandeln festgehalten haben wird. Die pythische Drachenweise war also nicht das Privileg einer einzelnen Musikgattung, sie konnte auf beiden, zum Wettkampf zugelassenen Instrumenten, Kithar und Flöte, mit oder ohne Gesang vorgetragen werden. Nur galt sie immer als Solostück, auch wenn sie als Lied unter Begleitung eines Instrumentes gesun-

---

[91]) Obgleich sich noch andere Zeugnisse (Poll. IV, 66. Plut. Sympos. V, 2 cf. Guhrauer p. 325) für die selbständige Thätigkeit der *ψιλὴ κιθάρισις* bei den musischen Agonen in Delphi finden, so tritt sie doch allzusehr hinter der Auletik zurück, als dass irgend ein Schriftsteller ihr den *ν. Π.* hätte allein zuschreiben können. Uebrigens ist die Kitharistik nicht gleichzeitig mit der Auletik (und Aulodik), sondern erst einige Zeit später, in der 8. Pythiade, eingeführt worden (Paus. X, 7. 7), was Strabon (oder sein Gewährsmann) übersieht. Dass die Worte *τε καὶ κιθαριστὰς χωρὶς ᾠδῆς* desselben »von ungeschickter Hand eingeschoben« seien (Mommsen Delphika p. 194, 1), ist mir nicht wahrscheinlich.

[92]) Deshalb wird im Text *ἐμελοποίησαν μὲν οὖν* zu schreiben sein, worauf die Namen der ersten Sieger jeder Musikgattung folgten. Auch Hiller bezieht p. 83 *ἀποδώσοντας κτλ.* auf Auleten und Kitharspieler. Guhrauer scheint p. 324 f. Kitharoden und Auloden vom *ν. Π.* auszuschliessen, giebt aber p. 349 diese Einschränkung wieder auf. Westphal (Prol. p. 73) schloss irrig, indem er das von den Amphiktyonen Berichtete auf Timosthenes bezog, letzterer habe in seinem *ν. Π.* »die Kräfte der Kitharodik, Auletik und Kitharistik zu einem bis dahin unbekannten musikalischen Effektstücke vereint.« Dass die einzelnen Agonisten getrennt concertirten, geht aus der Preisvertheilung (Paus. X, 7. 4) hervor.

gen wurde. Den Beweis liefert die Preisvertheilung, die beispielsweise im ersten aulodischen Wettkampfe (Ol. 48,3) nur den Sänger Echembrotos, nicht auch den accompagnirenden Flötenspieler auszeichnete [93]). Nach dem oben Bemerkten muss dieselbe Form der pythischen Weise gleichzeitig für alle Agonisten (auch für die von Strabon übergangenen Auloden) massgebend gewesen sein. Ohne eine solche Gleichheit des Schemas hätte Kitharistik und Auletik sich nicht verständlich machen können. Hervorragende Geltung gewann aber nur der auletische *νόμος Πυθικός*. Auf diesen allein bezieht sich der zweite ausführliche Bericht, den Pollux [94]) aufbewahrt hat.

Es werden hier fünf Theile des *ν. Π.* genannt, nämlich *πεῖρα κατακελευσμὸς ἰαμβικὸν σπονδεῖον καταχόρευσις*. Der Inhalt derselben sei die Schilderung des Kampfes Apollons mit dem Drachen. In dem ersten Satz (*πεῖρα*) werde versinnlicht, wie der Gott umherblickt, ob der Ort zum Kampfe passend sei, im zweiten (*κατακελευσμός*), wie er den Drachen herausfordert. Der dritte Satz (*ἰαμβικόν*) schildere den Kampf selbst und enthalte auch die Trompetenstösse (*τὰ σαλπιστικὰ κρούματα*) und das »Zähneknirschen« (*ὀδοντισμός*) des sterbenden Drachen. Endlich veranschauliche das *σπονδεῖον* den errungenen Sieg des Gottes und die *καταχόρευσις* den Siegestanz desselben. Ueber den Urheber dieses auletischen *ν. Π.* giebt Pollux keine Auskunft. Dass kurz vorher (§ 78) in der Aufzählung der ältesten Nomen und ihrer Erfinder Sakadas mit dem *ν. Π.* genannt worden ist, kann nicht als Beweis dafür gelten, dass auch an unserer Stelle (§ 84) von Sakadas' Tonstück die Rede sei (wie Westphal vermuthet hatte), zumal in den dazwischen fallenden Paragraphen sehr verschiedene Gegenstände behandelt werden. Nur aus inneren Gründen lässt sich die Epoche einigermassen bestimmen. Es muss die alexandrinische, oder wenigstens die Zeit nach 400 v. Chr. gemeint sein, denn im Vergleich zu dem aus Strabon bekannten Schema, enthält das von Pollux beschriebene wesentliche Abweichungen, die sich deutlich als Resultat einer

---

93) Paus. X, 7. 4.

94) IV, 84. Als Quelle desselben vermuthet ERohde (de JPollucis fontibus p. 74 cf. 35.67) die *ἱστορία θεατρική* des Juba, der seinerseits aus Heraclides Ponticus geschöpft haben möge.

weiter fortgeschrittenen Entwickelung zu erkennen geben [95]. Wenn man von dem bei Pollux fehlenden Einleitungssatz absieht, so zeigt sich, dass die Anzahl der den Verlauf des Kampfes veranschaulichenden Sätze um einen Schlusssatz (καταχόρευσις) vermehrt ist, der durch heiter bewegte Melodien zu den ruhig erhabenen Hymnen des vorausgehenden Spondeion in schärfsten Contrast treten musste. Dasselbe Streben nach stärkerer Accentuirung des tonmalerischen Elementes verräth sich in der Verwendung eines zweiten Instrumentes, der Salpinx, in demjenigen Satze, welcher den Kampf des Gottes versinnlichen sollte. Der Wortlaut des Berichtes stellt ausser Frage, dass die Mitwirkung von Trompeten nur an dieser Stelle erfolgte [96], wo sie den Auleten in der Aufgabe, im Zuhörer die Vorstellung des Kampfes zu erwecken, in wirksamster Weise unterstützen konnten. In ähnlicher Weise scheinen auch — ob schon in dem hier geschilderten *ν. Π.* oder erst in späteren Kompositionen, ist nicht auszumachen — Syringenklänge verwendet worden zu sein, vermuthlich um das Verröcheln des Drachen deutlicher zu machen. Allerdings lässt sich dies aus dem Berichte des Pollux [97] nicht erweisen. Aber aus einer Stelle des Plutarchos [98] geht hervor, dass wenigstens zur Zeit des Telephanes (c. 350 v. Chr.) der *ν. Π.*

---

95) Guhrauer meint ebenfalls (p. 322), dass Pollux das complicirtere, also vielleicht spätere Musikstück beschreibt, er hält für möglich, dass die Notiz des Timosthenes bei Strabon »aus einem älteren Autor« entnommen sei, ohne aber zu einer bestimmten Entscheidung zu kommen. Seiner Ansicht nach sind die Abweichungen beider Quellen daher zu erklären, dass Strabon den schlechteren Bericht enthält.

96) Die *σαλπιστικὰ κρούματα* bestanden vielleicht nur in einigen Trompetenfanfaren, die ein *σαλπιγκτής* an geeigneten Stellen des auletischen *ἰαμβικόν* erschallen liess. Weniger glaublich ist, dass der Trompetenbläser als Solist in einem besonderen Satze aufgetreten sei. Vgl. Guhr. p. 344. Ein Zusammenspiel mehrerer Instrumente ist auch sonst bezeugt (Pollux IV, 83 cf. Boeckh im CIG. II p. 316; über die *συναυλία* Walther comm. de Graecor. hyporchem. I [Progr. Bochum 1874] p. 10). vIan (Philologus XXXVIII p. 379 f.) möchte es für den *ν. Π.* nicht zugeben und nimmt an, der Aulet habe selbst die *σαλπ. κρ.* mit der Flöte wiedergegeben, indem er etwa ein bekanntes Angriffssignal nachahmte.

97) Kurz vorher heisst es bei ihm (IV, 80): *ἦν δέ τι καὶ ὀδοντισμὸς εἶδος αὐλήσεως* vgl. Xenoph. Symp. VI, 5. Die Namen *σύριγγες* und *σύριγμα*, welche Strabon und der Schol. Pind. dem entsprechenden Theil des *ν. Π.* geben, beziehen sich offenbar nur auf die darzustellende Scene, nicht auf das verwendete Instrument.

98) de mus. 21.

ohne Syringen nicht ausgeführt wurde, da der genannte Musiker[99]) aus Abneigung gegen sie sich von dem pythischen Agon fernhielt[100]).

So beschränkt die Mitwirkung anderer Instrumente sein mochte, so durchbrach sie doch das Gesetz der älteren Musik, wonach der *ν. Π.* ein Solovortrag sein sollte. Auch in anderer Beziehung war allmählich ein wesentlicher Umschwung eingetreten. In den älteren Nomoi durften weder die Tonarten, noch die Rhythmen gewechselt werden. Ebenso sollte in jedem Nomos eine bestimmte Tonlage herrschen, aus der es nicht gestattet war beliebig in eine höhere oder tiefere zu transponiren[101]). Eine so strenge Gesetzmässigkeit der Composition war der Kitharodik Terpanders eigen, sie erhielt sich bis zur Zeit des Phrynis, der um Ol. 80 blühete[102]). Seitdem wird am Wechsel der Tonlage und des Rhythmus kein Anstoss mehr genommen. Eine neue Musikrichtung bricht sich Bahn, welche das Virtuosenthum mehr, als die strengen Regeln der Composition begünstigt[103]). Indem die technische Fertigkeit des Agonisten in den Mittelpunkt des Interesses tritt, weichen die alten Vorschriften allmählich der Freiheit, dem Belieben des Musikers. Die anspruchsvolle Virtuosität führt zur Effecthascherei und diese findet in dem Inhalt des Drachenmythus den dankbarsten Vorwurf. Man kann sich leicht vorstellen, dass die Schilderung des Kampfes in seinen einzelnen Stadien, das Nahen und vorsichtige Ausspähen Apollons, die Herausforderung des Gegners, der Kampf selbst, das Unterliegen und Verröcheln des Drachen, Dankgebet und Siegestanz des Gottes, wozu vielleicht noch ein Vor- und Nachspiel kam, dem Agonisten reichliche Gelegenheit gab, um mannigfaltige Rhythmen und die verschiedenen *μεταβολαί* der Tonarten charakteristisch

---

99) Ueber die Identität der Auleten dieses Namens, die schon Jacobs vermuthete, vgl. Guhrauer p. 342 f.

100) Nach den Ausführungen Ian's (a. a. O. p. 380 ff.) bezeichnete man mit dem Namen Syrinx einen »Theil oder eine Vorrichtung am Aulos, vermittelst deren man hohe Töne erzeugte«. Diese müssen denen der Panspfeife ähnlich gewesen sein, und erzielten somit die Wirkung eines zweiten Instrumentes.

101) Plut. de mus. 6. Suid. *ν. Νόμος* cf. Volkmann zu Plut. de mus. p. 67. Westphal Gesch. d. a. Mus. p. 79 f. 209 f. Marquard Die harmonischen Fragmente des Aristoxenos p. 318.

102) Volkmann a. a. O. p. 77 f.

103) Vgl. Westphal zu Plut. über die Musik p. 53. Guhrauer p. 339 f. OLüders Die dionys. Künstler p. 80. 112 ff.

zu verwenden. Auch in Aeusserlichkeiten wird nun ein grösserer Prunk hervorgetreten sein[103a]. Wenn die spätere Tradition den mythischen Sänger Chrysothemis in prächtigem Festgewande auftreten liess[104], so hatte sie gewiss die Sitte historischer Zeiten im Auge. Im langwallenden Chiton, wie er den Kithar- und Flötenspielern auf Vasenbildern so häufig gegeben wird[105], haben wir uns jedenfalls den Pythaules[106] beim Vortrag des Nomos Pythikos zu denken.

Die Bedeutung, welche diese musikalischen Aufführungen in der ältesten Zeit gehabt haben, ist ihnen stets bewahrt geblieben. Obgleich andere Agonen von ausgesprochen weltlichem Charakter neben sie traten und allmählich Raum gewannen, so erhielt sich doch im Vortrag des pythischen Nomos das religiöse Element der Pythien, dem der Vorrang nicht bestritten werden konnte. Noch in römischer Zeit eröffneten die musikalischen Wettkämpfe die Reihe der Festlichkeiten. Dann folgten dramatische und rhetorische Agonen und erst den Schluss bildeten die gymnischen Spiele[107]. Je mehr die Autorität des delphischen Heiligthums ihren Einfluss ausbreitete, um so stärker musste der religiöse Ursprung der Panegyris betont werden. Das weit über Griechenlands engere Grenzen reichende Ansehen der Pythien gab allerdings dem musikalischen Theile des Festes einen anderen Charakter, als ihn das Septerion hatte. Jene waren ein panhellenisches Fest, dieses nur von localer Bedeutung. Beide haben aber die gleiche mythische Grundlage, sie gelten der Verherrlichung des Drachensieges Apollons und müssen deshalb wenigstens ursprünglich einen gewissen Zusammenhang gehabt haben.

Ueber die Zeit, in welcher Pythien und Septerion gefeiert

[103a]) Ueber den Luxus mit Gewändern und kostbaren Musikgeräthen vgl. Lucian. adv. indoct. 8 ff. (Krause Pythien p. 51 ff.).

[104]) Vgl. oben Anm. 46.

[105]) z. B. Gerhard A. V. IV, 260. 319. Élite cér. II, 16 u. ö. vgl. Walther de graec. poes. mel. gen. p. 33 f. Müller Hdb. d. Arch. § 361, 4. 5. Welcker A. D. II p. 50. Letzterer schliesst (p. 37. 53) aus einigen der sog. choragischen Votivreliefs, dass der Wettkampf vor einer Bildsäule des pythischen Apoll stattgefunden habe (Mommsen Delph. p. 186, 1. Friederichs Bausteine p. 87 f.).

[106]) Volkmann zu Plut. de mus. p. 111.

[107]) Philostr. Vit. Apoll. VI, 10 p. 109 Kayser. Plut. de def. or. 14. Auch Paus. X, 7 nennt die musikalischen Agonen an erster Stelle. Vgl. Mommsen Delph. p. 205 (192).

wurden, sind die Meinungen sehr auseinander gegangen. Dass die ersteren im Monat Bukatios stattfanden, ist neuerdings aus Inschriften [108]) erwiesen worden. Dieser delphische Monat entspricht nach Kirchhoffs Untersuchungen [109]) dem attischen Metageitnion (August-September). Das Septerion setzt Weniger [110]), dem Roscher [111]) gefolgt ist, in den Monat Apellaios, der dem attischen Hekatombaion (Juli-August) entsprach und das delphische Jahr eröffnete. Jn noch nähere Verbindung scheint Preller [112]) beide Feste zu bringen. Neuerdings hat August Mommsen [113]) angenommen, der mimische Drachenkampf habe als erster Akt der Pythien zu Anfang des 7. Bukatios Abends stattgefunden. Auch Foucart [114]) hält das Septerion für eine Vorfeier der Pythien. Andere haben sich ohne nähere Begründung für eine Trennung beider Feste ausgesprochen [115]).

Man kann für letztere Ansicht die Verschiedenheit der Namen, der Art der Feier und der Festperiode geltend machen. Wichtiger ist der bereits erwähnte Umstand, dass das Septerion einen ausgeprägt lokalen Charakter hatte und vermuthlich von der Stadtgemeinde Delphi ausging [116]), während die Pythien der Oberleitung der Amphiktyonen unterstanden. Einigen Anhalt zur Bestimmung der Kalenderzeit des Septerion geben zwei Stellen der plutarchi-

---

108) CIG. nr. 1688, 45 = Fröhner Inscr. gr. du Louvre nr. 32 p. 44 = CIA. II, 1 nr. 545, 44. Wescher-Foucart Inscr. de Delphes nr. 410. Philol. XXIV p. 538 = CIA. II, 1 nr. 551, 53.

109) Berliner Monatsberichte 1864 p. 129 ff. vgl. Foucart Mém. sur les ruines et l'histoire de Delphes (Archives des missions scientifiques II, 2. Paris 1865 p. 174). Weniger Die religiöse Seite der grossen Pythien I (Progr. Breslau 1870) p. 3 f. Bürgel Die pylaeisch-delphische Amphiktyonie p. 154 ff.

110) a. a. O. p. 5 (cf. p. 32) drs. Ueber das Collegium der Thyiaden (Progr. Eisenach 1876) p. 17. Darnach auch Plew zu Preller G. M. I³ p. 229, 2.

111) Studien zur vergl. Mythol. I. Apollon u. Mars p. 24.

112) Griech. Myth. I² p. 204 u. 220, 2 »Das Septerion zur Zeit der Pythien, also im Herbst.« Daneben statuirt Preller (p. 204) eine Feier des Drachentodes im Monat Bysios, die mit der Feier des Geburtstages Apolls und der Stiftung des Orakels verbunden gewesen sei.

113) Delphika p. 211. 214.

114) Mém. sur les ruines de Delphes p. 173.

115) Schoell de orig. gr. dram. p. 67; Bürgel a. a. O. p. 156 vgl. Hermann Gottesdienstl. Alt. d. Gr.² § 64, 6.

116) Vgl. oben Anm. 69.

schen Schrift *περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*[117]. Nach der ersteren fand das Gespräch, welches den Inhalt der Schrift bildet, kurz vor den Pythien (*ὀλίγον πρὸ Πυθίων*) statt. An letzterer heisst es, durch die heiligen Bräuche der Ennaëteris (die im Folgenden beschrieben werden) seien soeben (*ἄρτι*) alle Hellenen ausserhalb der Pylen bis nach Tempe in Bewegung gesetzt worden. Unter *Πύθια* will Mommsen[118] nur die Agonen der Penteteris verstanden wissen, eine Einschränkung, die nicht zu begründen ist. Nimmt man das Wort im eigentlichen Sinne, als Gesammtnamen der ganzen, wahrscheinlich am 7. des Bukatios[119] beginnenden Feier, so kann das Gespräch am Anfang dieses Monats oder am Ende des vorausgehenden (Apellaios) gehalten sein und das Septerion sich bis in den Apellaios hingezogen haben. Dass es in diesem Monat auch begonnen habe, ist nach Inhalt und Anzahl der auszuführenden Cäremonien nicht wahrscheinlich. Sollte der Apollon vertretende Knabe den Drachenkampf, das Umherirren, die Dienstbarkeit, die Reinigung in Tempe und die Gebräuche bei der Heimkehr nach Vorschrift des *ἱερὸς λόγος* ausführlich darstellen, so war hierfür doch mehr, als der Zeitraum einiger Wochen erforderlich, zumal die Dauer der Dienstbarkeit, welche der Mythus auf ein grosses Jahr ausdehnte, in dem Kultusvorgang nicht allzusehr herabgedrückt werden durfte.

---

117) c. 2 u. 15. Erstere Stelle wird genauer bestimmt durch c. 8 *ἐνταῦθα δὲ ὄψεσθε μεθ' ἡμέρας ὀλίγας ἐν τῷ θεάτρῳ κτλ.*

118) Delph. p. 211. Selbst wenn man den Zeitbegriff in *ὀλίγον* und *ἄρτι* möglichst eng fassen will, wird man beiden Terminen zusammen den Werth von mehr als zwei Tagen geben müssen. Nach Mommsens Berechnung wäre das plutarchische Gespräch an dem für die Pompe bestimmten Tage abgehalten worden, eine wenig geeignete Zeit, unwahrscheinlich auch deshalb, weil in dem Gespräch auf einen derartigen Vorgang nirgends Bezug genommen wird. In c. 38 heisst es vielmehr *ἀλλὰ νῦν, ὁ Ἀμμώνιος ἔφη, καὶ σχολὴν ἄγοντας ἀκροατὰς ἔχεις, καὶ προθύμους τὰ μὲν ζητεῖν, τὰ δὲ μανθάνειν κτλ.*

119) Der siebente Tag ist Apollon heilig (Schwenck Etym.-mythol. Andeutungen p. 202 f. Roscher Studien I p. 24), am 7. Bysios ist er geboren (Plut. Q. gr. IX). Das Schol. Pind. Pyth. Hyp. 1 sagt [*Ἀπόλλων*] *ἀποκτείνας τὸν ὄφιν τὸν Πυθῶνα ἀγωνίζεται τὸν Πυθικὸν ἀγῶνα κατὰ ἑβδόμην ἡμέραν.* Dagegen verlegt U. Köhler (CIA. II, 1 p. 319) die Pythien vermuthungsweise in die zweite Hälfte, gegen das Ende des Monats Bukatios, weil das zur Zeit der Pythien erlassene, aus Delphi nach Athen gesendete Amphiktyonendecret nr. 551 daselbst erst im Monat Boedromion eintrifft — eine Verzögerung der Uebergabe, für die sich mancherlei Gründe denken lassen.

Auch Mommsen[120]) trennt Flucht und Rückkehr durch einen beträchtlichen Zeitraum, geht aber zu weit, indem er selbst die Einheit des Festes aufhebt. Nach ihm ist Apollon zu Anfang des Bukatios entflohn, weilt im Exil sechs Monate fern von Delphi und kehrt entsühnt zu Anfang des Bysios zurück. Um den in Delphi spielenden Theil der Drachenfeier mit den Pythien verbinden zu können, statuirt Mommsen[121]) ein doppeltes, durch eine inhaltslose Pause unterbrochenes Kultusfest, das eine im Bukatios, welches allein den Namen Septerion geführt habe und der Darstellung des Kampfes und der Flucht gewidmet gewesen sei, und ein zweites, von jenem völlig getrenntes im Monat Bysios, letzteres als Theil der Theophanien und ausschliesslich auf die Rückkehr von Tempe bezüglich. Für jedes dieser Feste wird eine besondere Procession vorausgesetzt.

Gegen eine solche Halbirung der Feier spricht der innere Zusammenhang der einzelnen Vorgänge, die sich ihrem Inhalt nach eng aneinander schliessen und eine bedeutungslose Pause schlechterdings nicht zulassen. In dem Berichte des Plutarch[122]), aus dem wir den Namen des Drachenfestes erfahren, wird als Motiv der Flucht das Bedürfniss der Reinigung (in Tempe) angegeben, der Sühnakt demnach noch in das Drama des Septerion einbegriffen. Ausführlicher ist die Schilderung in dem angeführten Gespräch[123]), wo nach dem mimischen Drachenkampf *αἵ τε πλάναι καὶ ἡ λατρεία τοῦ παιδὸς οἵ τε γινόμενοι περὶ τὰ Τέμπη καθαρμοί* als auf einander folgende Akte des religiösen Schauspiels genannt werden. Wenn Aelian[124]) nur einen Theil des Festes beschreibt und gerade den Anfang übergeht, so geschieht es einfach aus dem Grunde, weil es ihm an jener Stelle allein auf die Tempe betreffenden Gebräuche ankommt. Eine Verdoppelung der Feier zwingt ausserdem zu der misslichen Annahme, dass die erste Theorie nur auf dem Wege bis Tempe, nicht auch bei der Rückkehr, religiöse Funktionen verrichtet habe und umgekehrt die zweite nur auf dem Heimwege. Bei beiden hätte also ein Theil der Reise gleichsam privaten Charakter getragen. Ein weiterer Uebelstand liegt darin, dass bei dieser Annahme eines zweitheiligen Drachenfestes die Pythien auf die Zeit der Ab-

120) Delph. p. 295 ff.
121) a. a. O. p. 206 ff. 295 ff. 122) Q. gr. XII. vgl. den Anhang.
123) de def. or. 15. 124) V. H. III, 1.

wesenheit Apollons fallen, was in Widerspruch mit der mythischen Tradition steht, welche sie von Apollon eingesetzt und zuerst begangen werden lässt [125].

Prüft man die Angaben des Plutarch in ihrem Zusammenhange, so ergiebt sich vielmehr, dass das Septerion als in sich abgeschlossenes Kultusfest für sich bestand und jedes neunte Jahr ohne Unterbrechung in der Zeit vor den Pythien abgehalten wurde, bei deren Beginn es bereits seit einigen Tagen (wenn nicht Wochen) [126] beendet war. Die Worte *τοὺς ἔξω Πυλῶν πάντας Ἕλληνας ἡ πόλις κατοργιάζουσα μέχρι Τεμπῶν ἐλήλακεν* können nicht so verstanden werden, als sei die ganze Bevölkerung eines so grossen Distriktes, die von Delphi mit einbegriffen, nach Tempe geströmt und zur Zeit der Pythienfeier noch daselbst gewesen. Sie deuten auf die allgemeine Theilnahme der umliegenden Landschaften, die sich vermuthlich darin äusserte, dass man Gesandtschaften abordnete oder dem Zuge unterwegs Geleit gab, natürlich auch auf dem Rückweg. Jedenfalls mussten die Theilnehmer der Procession, vor allem der Stellvertreter Apollons, beim Beginn der Pythienfeier wieder in Delphi sein. Dies war auch möglich, wenn die Ankunft in Tempe nicht gar lange vor dem 7. Bukatios stattgefunden hatte, denn die Rückkehr konnte verhältnissmässig schnell ausgeführt werden, während *πλάναι* und *λατρεία* mehr Zeit in Anspruch nahmen.

Auch der Anfangstermin des Septerion lässt sich nur annähernd bestimmen und zwar aus dem Mythus, der in allen uns genauer bekannten Versionen [127] den Zug fest hält, dass Apollon unmittel-

---

125) Schol. Pind. Pyth. Hyp. 1 p. 297 Boeckh (Anm. 119). Mommsen (p. 171 f.) hebt selbst hervor, »dass es nicht angemessen war, nachdem Apollons Sünde und Busse die Gemüther beschäftigt hatte, gleich denselben Gott als siegreichen Bekämpfer des Drachen zu feiern, um so weniger, als der gefeierte Drachensieger dem neuen Dogma zufolge [vgl. den Anhang] nach Tempe geflohen, also von Delphi abwesend war«. Um diesen »Widersprüchen« zu entgehen, muss man sich entschliessen die »Wunderlichkeit einer in die Zeit der Apodemie Apolls fallenden Pythienfeier« (p. 172) gar nicht anzunehmen. Vgl. auch Guhrauer Pyth. Nomos p. 333.

126) Die Zeitangabe (*ὀλίγον* ... *ἄρτι*) bei Plutarch lässt der Bestimmung einen gewissen Spielraum. Sie konnte sich auch auf eine seit Wochen beendete Feier beziehen, da diese als ausserordentliches, selten wiederkehrendes Ereigniss bei allen Zuschauern einen tiefen, nachhaltigen Eindruck hinterlassen musste.

127) Vgl. I Anm. 17 ff.

bar nach seiner Geburt den Drachenkampf bestanden habe. Da nun in Delphi der 7. Bysios als Geburtstag des Gottes galt[128]), so muss — wenigstens in ältester Zeit — unmittelbar darauf die Feier des Drachenfestes begonnen haben und die delphische Theorie nach Tempe aufgebrochen sein[129]). Ob späterhin in diesem Punkte Aenderungen eingetreten, ist nicht mehr festzustellen. Dass zwischen Bysios und Bukatios ein ziemlich grosser (sechsmonatlicher) Zeitraum liegt, würde eine solche Annahme allein nicht rechtfertigen. Auch sind gewiss von allen Umwandlungen, die den Festkalender Delphi's allmählig betroffen haben mögen, die strengen Kultusfeste von der Art des Septerion am wenigsten berührt worden.

Mit der Anordnung, wonach das Septerion vorausgeht, die Pythien folgen, stimmt die mythische Version[130]) überein, welche erzählt, dass Apollon nach der Erlegung des Drachen die erste Feier der Pythien begeht, indem er den pythischen Nomos anstimmt, wie er seitdem bei jeder Feier wiederholt wurde. Der Zusammenhang beider Feste mochte ein sehr enger gewesen sein, so lange auch die Pythien ennaëterisch gefeiert wurden[131]) und ausschliesslich der musikalischen Verherrlichung Apollons und seines Sieges galten. Auf dieses frühere Verhältniss lässt sich beziehen, was in einem

---

128) Plut. Qu. gr. IX (vgl. IV Anm. 6). Der delphische Monat *Βύσιος* entspricht dem attischen *Ἀνθεστηριών*.

129) So vermuthete schon OMüller Dorier I² p. 332, der deshalb auch die Pythien in den Monat Bysios zu setzen scheint (zu Aesch. Eum. p. 141 und Prolegomena p. 423 f.). An Müller schliesst sich Schwartz de antiquiss. Apoll. natura p. 22 an, ähnlich Duncker G. d. A. III p. 537 f. — Beim Schol. Pind. Pyth. Hyp. 3 p. 298 Boeckh findet sich erwähnt, dass die parnassischen Nymphen dem Apollon nach der Erlegung des Python die Erstlinge der Jahresfrucht dargebracht haben (Mommsen Delph. p. 163). Diese alleinstehende Notiz erhält nur Sinn, wenn man sie mit der Sitte späterer Zeit, Aepfel als Siegespreise an den Pythien zu verleihen (Krause Hellenika II, 2 p. 49 f.), zusammenstellt. Dann wäre sie, wofür andere Beispiele vorliegen, aus der Rückverlegung historischer Vorgänge in die mythische Zeit entstanden und würde für den Drachenkampf selbst und für die Zeit des Septerion nichts beweisen. Vielleicht ist sie aber irrthümlich aus der Hyperboreersage (Müller Dor. I² p. 271. 328), wo sie mehr Bedeutung gewinnt, übertragen.

130) Schol. Pind. Pyth. Hyp. 1 p. 297 Boeckh (wo Verhältnisse der historischen Zeit auf die mythische übertragen werden cf. Mommsen Delph. p. 175, 2).

131) Demetrius Phalereus b. Schol. Ambros. Od. III, 267, Buttmann p. 98 (I p. 143 Dind.). Censorin. de die natali 18 p. 93 Haverc. Schol. Pind. Pyth. Hyp. 3 p. 298 B. Vgl. Mommsen Delph. p. 153 f.

Scholion zu Pindar [132]) berichtet wird. Es heisst darin, ein Knabe dem beide Eltern noch lebten, habe von Tempe den Lorbeer zu holen gehabt, von dem die Kränze für die Sieger in den pythischen Wettkämpfen gewunden wurden, ein Gebrauch der späterhin abgekommen sei. Ohne Zweifel ist hier die Procession des Septerion gemeint, deren jugendlicher Führer der Apollon vertretende Daphnephoros war. Auch Aelian [133]) gedenkt der Sitte, das Laub für die Siegerkränze der Pythien vom heiligen Lorbeerbaume in Tempe zu holen, nachdem er unmittelbar vorher die Cäremonien des Septerion beschrieben. Vielleicht gab die Umwandlung der Pythien in ein penteterisches, den Amphiktyonen unterstelltes Fest die Veranlassung, dass dieser Brauch in Wegfall kam [134]). Jedenfalls ist, wie oben bemerkt, in späterer Zeit die Kluft zwischen beiden Festen immer grösser geworden, da die Pythien mehr und mehr zu internationaler Geltung kamen und die Spiele zur Hauptsache wurden, während das Septerion als wesentlich kathartisches Fest seinen streng sacralen Charakter beibehielt.

---

[132]) Pyth. Hyp. 3 p. 298 B., wo die Worte *μέχρι πολλοῦ*, wie Schoemann Gr. A. II^{2} p. 65, 4 richtig bemerkt, andeuten, dass sich die Sitte nicht dauernd erhielt. Mommsen (Delph. p. 295 Anm. 3) scheint diese Stelle, welche mit seiner Ansetzung des Septerion unvereinbar ist, übersehen zu haben.

[133]) V. H. III, 1.

[134]) Nach Paus. X, 7. 5 wurde erst in der zweiten Pythiade (= Ol. 49, 3) der *ἀγὼν στεφανίτης* eingeführt, was sich nur darauf beziehen kann, dass nach Wegfall der Werthpreise nun ausschliesslich Kränze verliehen wurden. Denn im Marm. Parium (v. 53 s.) heisst es ausdrücklich, dass nach dem Fall von Kirrha für den gymnischen Agon Werthpreise aus der Siegesbeute gestiftet wurden, *ἀφ' οὗ [ἐν Δελφοῖς ὁ στεφ]ανίτης ἀγὼν πάλιν ἐτέθη*. Auch die mythische Tradition lässt die Sieger schon in der ältesten Zeit nach dem Vorbilde Apolls mit dem Kranze geschmückt werden (Schol. Pind. Pyth. l. l. Ovid. Met. I, 449 f.).

III.

Wie die Legenden von der Geburt der Letoiden[1]) an den verschiedensten Orten zugleich hafteten, wie die Hyperboreersage[2]) in Delos, Delphi, Olympia und anderwärts ansässig war, so zeigt sich der *ἱερὸς λόγος* von Apollons Drachenkampf ausser in Delphi noch an anderen Orten, welche den pythischen Kultus von Alters her geflegt hatten.

Die Verbreitung des Mythus, sein Auftreten in verschiedenen Gegenden, zum Theil unter abweichenden, den einzelnen Localen eigenthümlichen Formen, lässt sich freilich nur in wenigen Fällen mit voller Sicherheit nachweisen. Die Fülle der Localtraditionen, aus deren unzähligen Quellen einst der Strom der hellenischen Mythologie zusammenfloss, ist für uns zum weitaus grössten Theile verloren. Was durch den Mund der Dichter gegangen ist, erscheint mehr oder weniger für den Sonderzweck verändert. Auch in den Angaben der prosaischen Schriftsteller ist nur theilweise locale Tradition von dem literarischen Gemeingut, Aelteres von Neuerem zu unterscheiden. Vor Allem hat die spätere Zeit, die sich von dem Lebensboden des Mythos, der gläubig aufnehmenden und fromm bewahrenden Volksphantasie, mehr und mehr entfernte, in willkührlicher Um- und Zusammendichtung des überlieferten Stoffes das Möglichste geleistet. Ueber den localen Ursprung und über die Wandergeschichte eines Mythus sind deshalb nur selten mehr als Vermuthungen möglich.

Auch die Frage nach dem Ursprung der pythischen Drachenlegende wird schwerlich mit Sicherheit gelöst werden können. Ihre Beantwortung ist immer von der Stellung abhängig, die man zu der grösseren Streitfrage über die Herkunft des Apollondienstes überhaupt[3]) eingenommen hat. Die von O. Müller mit grosser Ent-

---

1) OMüller Dorier I² p. 312, 2. Welcker Gr. Götterl. II p. 339. Lebègue Recherches sur Délos p. 186.

2) Müller Dor. I² p. 269 ff. Proleg. p. 227 f. Welcker G. G. II p. 348. Preller Gr. Myth. I² p. 189.

3) Preller Delphica (in d. Berichten d. sächs. Ges. d. Wiss. 1854 p. 146

schiedenheit vertretene Ansicht, dass der apollinische Kult dorischen Ursprungs und von Kreta ausgegangen sei, ist besonders von Hoeck und Welcker lebhaft bestritten worden. Zwischen beiden Parteien hat Preller [4]), wie es scheint, die richtige Mittelstellung eingenommen, indem er zwar den dorischen Ursprung Apollons leugnete, aber einen vielseitigen und tiefgreifenden Einfluss Kreta's auf den Kultus dieses Gottes zugab. Mit Müllers Anschauungen lässt sich vereinen, was Preller [5]) vermuthete, »dass Delphi seine heilige Sage vom Kampfe Apollons mit dem Drachen schwerlich selbst erzeugt, sondern mit der apollinischen Religion anderswoher empfangen habe, am natürlichsten denkt man an jene kretischen Sänger, welche von Apollon Delphinios geführt zuerst an diese Küste kamen und mit Apollon den ersten Paian, dh. das Jubellied über den Tod des Drachen sangen«. Dieser Hinweis auf Kreta ist in dem sog. homerischen Hymnus auf den pythischen Apoll deutlich genug ausgesprochen [6]). Er lässt sich auch in jener Ueberlieferung erkennen, wonach die Einführung des *Νόμος Πυθικός*, »des kunstgerechten Gesanges vom Tode des Drachen«, dem Chrysothemis, einem Kreter, zugeschrieben wurde [7]). Ja, der Mythus selbst muss sich in Kreta dauernd erhalten haben, denn die Sage von Apollons Entsühnung nach dem Morde des Drachen war nicht aus-

---

= Ausgewählte Aufsätze p. 250) nennt den pythischen Drachen »eine eigenthümliche, alte und weit verbreitete Form des bösen Lindwurms, der in der Lichtreligion Apollos und in so manchen andern sinnverwandten Sagen als Gegensatz zu dem heitern und beseligenden Lichte eine so grosse Rolle spielt und nach seinem ersten Ursprunge am wahrscheinlichsten aus dem Orient abzuleiten sein wird, wo solche dualistische Ideen und Bilder von jeher am meisten zu Hause gewesen sind«. Roscher (Studien zur vergleichenden Mythologie I p. 42) erinnert an indische und germanische Parallelen, MaxMüller (Vorlesungen üb. d. Wiss. d. Sprache II p. 568, 30 = II p. 397 d. engl. Ausg.) an den Ahir Budhnyà der Vedas. Vgl. auch Maury Hist. des religions de la Grèce antique I p. 134 ff. — Hehn (Kulturpflanzen und Hausthiere p. 183) vermuthet, dass die Palme (welche mit dem Geburtsmythus der Letoiden in Delos und Tegyra eng verbunden ist) als apollinisches Attribut dem Kultur- und religiösen Vorstellungskreise der Semiten entnommen sei.

4) Delphica p. 119 [224] ff. bes. p. 122 [227]. Gr. Myth. I² p. 192 ff.

5) Delphica p. 146 [250].

6) Müller Aegin. p. 154. Dor. I² p. 210 ff.

7) Proklos Chrest. in Phot. Bibl. 239 p. 320 Bekk. (Gaisford Hephaestion ed. Lips. p. 420).

schliesslich an den Altar von Tempe gebunden, sie kehrt in der kretischen Stadt Tarrha wieder[8]), deren apollinisches Heiligthum berühmt war. Dass hier dem pythischen Gotte Sühngebräuche gewidmet waren, ist aus einem von Eusebius aufbewahrten Orakelspruch[8a]) bekannt. Pausanias[9]) berichtet ausdrücklich nach kretischer Sage, dass es Karmanor von Tarrha, der Vater jenes Sängers Chrysothemis, gewesen sei, der Apollon von der Blutschuld des Drachenmordes gereinigt habe. Auch eine Localsage der Tarrha benachbarten Elyrier[10]) knüpfte an den Aufenthalt des Gottes im Hause des Karmanor an und ein spätes, der ersten Promantis des delphischen Heiligthums untergeschobenes Orakel[11]) weist noch darauf hin, dass »kretische Männer« die blutbefleckten Hände Apollons entsühnten — Züge, welche die delphische Legende nicht kennt.

Allerdings gehören die angegebenen Zeugnisse fast sämmtlich späterer Zeit an. Indess genügen die Angaben des Homeridenhymnus allein, um das hohe Alter jener kretischen Tradition zu erweisen. Damit fallen sowohl Welckers Bedenken[12]), als auch die sorgfältiger begründeten Einwendungen von Hoeck[13]), der besonders betonte, dass das Heiligthum am Parnass bei Homer hochberühmt sei, während »die ältesten Dichter von Apollon auf Kreta gänzlich stillschweigen«. Auch Hoeck hat das Zeugniss des Hymnus nicht genügend gewürdigt und, wie Welcker selbst bemerkt[14]), offenbar unrichtig in der Zeit herabgesetzt. Eine wichtige Unterstützung hat die Angabe des Hymnoden, dass der delphinische Apollon aus

8) Steph. Byz. v. Τάῤῥα. vgl. OMüller Dorier I² p. 208 f. Proleg. 158 f.

8a) Oinomaos b. Euseb. Praepar. evang. V, 31 (III p. 388 Migne) cf. Hoeck Kreta III p. 145.

9) Paus. II, 30. 3 cf. II, 7. 7. X, 7. 2. OMüller Proleg. p. 158 f. hat den Namen des Karmanor ansprechend aus einem ursprünglichen Καϑαρμάνωρ erklärt (ähnlich Preller Delphica p. 124 [229] Anm. 6).

10) Paus. X, 16. 5 cf. Bursian Geogr. Griech. II p. 548.

11) Paus. X, 6. 6. Ueber die Legendenmischung dieses Orakelspruches vgl. unten V Anm. 5.

12) Griech. Götterl. I p. 520. II p. 377 f. cf. Schoemann Opusc. acad. I p. 344 f.

13) Kreta III p. 158 u. sonst. Hoeck selbst war anfangs (ib. II p. 16 Anm.) anderer Meinung gewesen.

14) Griech. Götterl. I p. 503, 5. Der Schluss des Hymnus u. v. 92 weisen auf Entstehung vor Ol. 47 (Baumeister Hymni hom. p. 181. 156 f. 117 f.).

dem kretischen Knosos sich Priester für sein pythisches Heiligthum herbeigerufen habe, durch eine Inschrift [15]) erhalten, welche in demselben Knosos ein Hieron des Apollon Delphinios nachweist. Es wäre auch Angesichts der Berühmtheit und des hohen Alters von Pytho nicht zu begreifen, auf welche Weise nachträglich eine Legende hätte entstehen können, welche den Ruhm der Gründung jenes Kultussitzes kretischen Ansiedlern übertrug, wenn letztere nur die Empfänger, nicht vielmehr die Ueberbringer des Kultus gewesen wären. Die Behauptung Hoecks [16]), dass die Masse der kretischen Mythen nothwendig auf Kreta den Apollokultus für die minoischen Zeiten ausschlösse, ist in dieser bestimmten Form nicht gerechtfertigt. Sie setzt voraus, dass in den ältesten Zeiten schon die religiösen Anschauungen und Satzungen Kreta's, eines fremden Einflüssen so sehr ausgesetzten Landes, in sich vollkommen abgeschlossen und einheitlich gewesen seien, eine Annahme, die gewiss nichts weniger als wahrscheinlich ist. Ueberhaupt ist nicht einzusehen, wie nachträglich Kultussagen, wie diese, deren hohe Geltung im delphischen Kultus weithin bekannt war, ohne Weiteres auf fremde Orte hätte übertragen werden können. Vielmehr zeigt sich früh genug das Bestreben, die Widersprüche derartig sich entgegenstehender Localtraditionen durch Annäherung und Vereinigung derselben auszugleichen. So war es gewiss, wie schon O. Müller [17]) richtig erkannt hat, das »Ergebniss eines wissenschaftlichen Bemühens«, wenn die delphisch-thessalische und die kretische Tradition in der Version zusammenflossen, dass Apollon von dem Drachenmord in Kreta bei Chrysothemis gereinigt worden und darauf nach Tempe gegangen sei, um den Lorbeer zu holen [18]).

Ein anderes Local des Mythus war Tegyra in Boiotien [19]), eine apollinische Orakelstätte, die zugleich den Anspruch erhob, Geburtsort des Gottes zu sein. Dieser Anspruch wurde durch eine

---

15) CIG nr. 2554, 97 f. Hymn. in Ap. Pyth. 218. 297 cf. Müller Proleg. p. 211 Duncker Gesch. d. Alterth. III p. 329 u. bes. Weniger Die religiöse Seite der grossen Pythien I p. 13 (Mommsen Delph. p. 93, 2).

16) Kreta III p. 147. 158.

17) Prolegomena p. 159 vgl. Hoeck Kreta III p. 165.

18) Schol. Pind. Pyth. Hypoth. 3 p. 298 Boeckh.

19) Plut. Pelop. 16.

Reihe von Kultussagen begründet, die zum Theil mit den delphischen, mehr noch mit den delischen übereinstimmen. So kehren die Namen der Palme und des Oelbaums, das Ptoon und Delos selbst in Tegyra wieder, wo neben dem Mythus vom Drachen Python auch der von Tityos, beide in engem Anschluss an die Geburtslegende des Gottes, erzählt wurden[20]. Gleichwohl lässt sich das delische Heiligthum mit dem boiotischen nicht in direkte Beziehung bringen, da jenes nach Hoecks Ausführungen[21] ionischen Ursprungs ist, dieses, wie alle Sitze boiotischer Mantik von Delphi aus kolonisirt worden zu sein scheint[22]. Dies erklärt wohl die Connivenz des delphischen Orakels[23], welches einst durch einen Spruch der Pythia die vertriebenen Delier gezwungen hatte, das Vorrecht Tegyra's anzuerkennen. Auch Pindar[24] lässt von da den neugeborenen Gott nach Pytho kommen, nicht von Delos, wie die attischen Dichter sangen.

Eingehender sind wir über die Drachenlegende von Sikyon unterrichtet. Pausanias[25] erzählt, dass Apollon und Artemis, als sie den Python getödtet hatten, um der Reinigung willen nach Aigialeia, der alten Unterstadt von Sikyon, kamen. Da seien sie durch ein Schreckbild vertrieben worden, an der Stelle, die noch

---

20) Plut. a. a. O. *καὶ τὰ περὶ Πύθωνα καὶ Τιτυὸν ὡσαύτως οἱ τόποι τῇ γενέσει τοῦ θεοῦ συνοικειοῦσι.*

21) Hoeck Kreta II p. 130 (Preller Gr. Myth. I² p. 193. Welcker Gr. Gött. II p. 342 ff. Curtius Die Ionier p. 34). Ueber Delos als Mittelpunkt des ionischen Stammlebens h. in Apoll. Del. 146 ff. Thuk. III, 104.

22) Müller Orchom.² p. 141.

23) Plut. de def. or. 5.

24) Nach der Verbesserung Müllers *Τεγύρας* für *Tανάγρας* bei Pind. frg. 286 Bergk. Pindar dichtet so »um Boiotien diesen Vorzug zu geben, oder etwa weil Delphi auf Delos überhaupt oft eifersüchtig war«, meint Welcker Gr. Götterl. II p. 339, 8 (cf. Müller Orch.² p. 141, 3. Dor. I² p. 312. 236). Mithin ist das ursprüngliche Verhältniss zwischen Delphi und Tegyra späterhin umgekehrt worden, offenbar das Ergebniss der Mythenausgleichung zwischen beiden einander so nahe liegenden Kultusorten, wie es ähnlich auch anderwärts nachzuweisen ist (vgl. unten S. 51 f.).

25) Paus. II, 7. 7 u. 8 vgl. Müller Dorier I² p. 330 f. u. 319, 1. drs. zu Aesch. Eum. p. 140. ECurtius Peloponnesos II p. 492. 498 Boetticher Baumkultus d. Hellenen p. 354 f., die an der Ueberlieferung keinen Anstoss nehmen. Ebenso Welcker G. G. III p. 205. II p. 378, der die Worte des Pausanias mehrfach missversteht.

jetzt *Φόβος* heisse, und hätten sich gen Kreta zum Sühnpriester Karmanor gewendet. Nun befiel die Einwohner eine Seuche und die Weissager geboten die abgezogenen Götter zu versöhnen. Sieben Knaben und ebensoviel Mädchen sandte man an den Fluss Sys (Sythas); durch deren Flehen begütigt, kamen die Götter zur Burg (welche die alten Heiligthümer Sikyons enthielt), und der Ort, den sie zuerst berührten, war der Tempel der Peitho. Pausanias fügt hinzu, dass noch zu seiner Zeit am Feste des Apollon dieses Ereigniss gefeiert worden sei, indem die Kinder sich an den genannten Fluss begaben und dann die Bilder der Götter in den Tempel der Peitho brachten, von da aber in den des Apollon zurückführten.

Offenbar sind in dieser Erzählung die Angaben der Exegeten von Pausanias falsch wiedergegeben. Es ist ein Widerspruch, dass die Götter sühnesuchend von auswärts kommen und doch von der flehenden Gemeinde als einheimische Götter betrachtet und um Wiederkehr angegangen werden. Es ist ferner ein Widerspruch, dass, während die Götter sich nach Kreta gewendet haben sollen, der Bittgang, um sie zurückzuführen, die entgegengesetzte Richtung zum Flusse Sys[26]) einschlägt. Ueberhaupt ist nicht wahrscheinlich, dass ein Hieros logos, wie dieser, der ein Kultusfest begründen sollte, von durchziehenden Gottheiten gesprochen habe, statt die Götter und ihre Thaten unmittelbar mit dem Ortsheiligthum zu verbinden. Dass vielmehr letzteres der Fall gewesen, die Angaben des Pausanias also auf einem Irrthum beruhen, erhellt aus einer Notiz, die Hesychius[27]) aufbewahrt hat. Darnach gab es in Sikyon einen »Hügel des Bogenschützen«, von dem aus Apollon den Drachen erlegt haben sollte. Nun ist leicht zu erkennen, dass in dem Berichte des Pausanias zwei mythische Ereignisse, die mit einander nichts gemein haben, zusammengeschoben und in das Verhältniss

---

26) Ueber die Lage des Flusses s. Curtius Pelop. I p. 485 f. 495. II p. 498 (Gompf Sicyoniac. spec. I p. 36 f.). Dass die Entfernung von 80 Stadien für die Procession nicht zu gross sei, lehrt die Vergleichung derjenigen von Delphi nach dem Tempethal.

27) Hesych. *Τοξίου βουνός· τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ ἐν Σικυῶνι. βέλτιον δὲ ἀκούειν τὴν ἐν Δελφοῖς Νάπην λεγομένην. ἐκεῖ γὰρ καὶ ὁ δράκων κατετοξεύθη καὶ ὁ ὀμφαλὸς τῆς γῆς τάφος ἐστὶ τοῦ Πύθωνος.* Letztere Erklärung giebt wohl Hesychius, weil ihm die sikyonische Tradition unbekannt war. Vgl. auch Meineke ad Callimach. h. in Apoll. v. 100 p. 154 u. oben I Anm. 27.

von Ursache und Wirkung gesetzt sind, vielleicht weil die betreffenden Kultusceremonien zeitlich aufeinander folgten. Nach der einen Legende sollten Apollon und Artemis eine Seuche über Sikyon verhängt und zum Zeichen ihres Zornes die Stadt verlassen haben, dann aber, aufs Neue versöhnt, zu ihren Tempeln zurückgekehrt sein. Vielleicht war zum Andenken an diese Versöhnung das Heiligthum der Peitho errichtet worden, in welchem bei dem Kultusfeste die vor die Stadt geführten Götterbilder — die Vertreter der Götter selbst — ihre erste Einkehr hielten, bevor sie in ihre Tempel zurückgebracht wurden.

Der Inhalt der anderen Legende wird erst verständlich, wenn man den delphischen Hieros logos vom Drachensiege Apollons zum Vergleich heranzieht. In beiden Mythen macht die Blutschuld, welche der Mord des Drachen nach sich gezogen hat, eine Sühnung nothwendig, die nicht am Orte der That zu erlangen ist. Deshalb muss Apollon von dannen ziehen, Knechtschaft erleiden und Busse thun, bis er, von der Schuld gereinigt, zurückkehren darf. Neu ist in der sikyonischen Legende der Zug, der indess auch anderwärts beglaubigt ist [28], dass mit Apollon auch Artemis am Drachenkampfe Theil genommen hat und deshalb mit ihm zugleich der Sühne bedarf. Auch in Sikyon ahmt nun die Kultusceremonie am Feste Apollons (*τῇ ἑορτῇ τοῦ Ἀπόλλωνος*) das Thun und Leiden der Gottheit nach, indem sieben Knaben und sieben Mädchen [29], deren Anführer (*ἀρχιθέωροι*) gewiss die beiden Götter darstellten, weit vor die Stadt hinausziehen, um die Sühnungsgebräuche vorzunehmen.

Die Erwähnung von *μάντεις* lässt auf ein mit dem Heiligthum verbundenes Orakel schliessen. Auch pythische Spiele mit musischen Agonen [30] wurden von Alters her in Sikyon gefeiert. Sie

---

[28]) Derselben Version folgt die Darstellung des Säulenreliefs in Kysikos (vgl. VI Anm. 17 ff.).

[29]) Die Siebenzahl ist als dem Apollon heilig gewählt cf. Schwenck Etymologisch-mythologische Andeutungen p. 202 f. und oben II Anm. 119.

[30]) Schol. Pind. Nem. X, 49. 76 und IX, 2, dazu Boeckh p. 491, 2 und Dissen II, 2 p. 451 ff. Krause Pythien, Nemeen und Isthmien [Hellen. II, 2] p. 76 f. Welcker AD. II p. 48. — Zwischen den delphischen und sikyonischen Pythien lassen sich sehr enge Parallelen nachweisen. Beide scheinen aus rein musischen Agonen hervorgegangen zu sein. Wie der sikyonische war der delphische Agon

sollten der Sage nach von Adrastos gegründet sein und standen jedenfalls, wie die in Delphi, nach deren Muster sie von Kleisthenes umgestaltet wurden, zu dem Drachenmythus in enger Beziehung. Von Delphi aus, vielleicht über Boiotien [31]), mag auch der Kultus des pythischen Apollon mit der Legende vom Drachenkampfe und den sich anschliessenden Kultusgebräuchen und Festen, und zwar gewiss schon in sehr früher Zeit [32]), nach Sikyon übertragen worden sein.

Nicht so bestimmt lauten die Zeugnisse für Delos. Eine Ortslegende, die den Kampf zwischen Apollon und dem Drachen auf dieser Insel localisirte, ist nicht direct überliefert. Sie lässt sich aber in einer Version des Mythus erkennen, die von späteren Schriftstellern mehrfach, wahrscheinlich auf Grund älterer Tradition, angeführt wird. Lucian, Libanius, Macrobius und Servius [33]) geben übereinstimmend an, dass Apollon, auf Delos geboren, unmittelbar nach der Geburt den Drachen mit seinen Pfeilen erlegt habe. So schildert den Vorgang ein schwarzfiguriges Vasengemälde, auf dem Delos als Schauplatz durch zwei Palmbäume gekennzeichnet ist [34]). Wie in Delphi musste auch hier der Sieg über den Drachen der Gründung oder Besitznahme des Orakels [35]) zeitlich

---

anfangs nicht blos θεματικός, sondern gleichzeitig auch στεφανίτης. Beide werden nach dem ersten heiligen Kriege neugestaltet. Bestimmte Gesetze für die musischen Agonen gab es in Sikyon (CIG. nr. 1108) und in Delph. (Plut. Sympos. VII, 5. 1).

31) Ueber die Beziehungen zwischen Boiotien und Sikyon vgl. Müller Orchom. p. 231² Curtius Pelop. II p. 484. Auch der Kultus des Dionysos in Sikyon soll nach Hoeck Kreta III p. 175 aus Boiotien stammen.

32) Welcker Griech. Götterl. II p. 377 f. vermuthet, dass sowohl die Legende von Tarrha, als die von Sikyon nicht sehr alt sei. Indess hat Müller Proleg. p. 157 mit Recht hervorgehoben, dass es gegen alle Analogie sei, derartige Festgebräuche, die einen wesentlichen Theil eines alten Kultus bilden, in dem späteren Alterthum entstehen zu lassen. Vgl. den Anhang.

33) Lucian. Dial. deor. marin. 10. Liban. Narr. 19 p. 1105 (b. Westermann Mythogr. p. 376 n. 45). Macrob. Saturn. I, 17. 52 (über Delos als Geburtsort ib. I, 17. 55). Serv. ad Verg. Aen. III, 73. Myth. vat. III, 8. 3. Weiteres bei Lebègue Recherches sur Délos (Paris 1876) p. 110 ff., der das Local der Legende genauer zu bestimmen sucht. Ob die Notiz des Myth. vat. III, 8. 16 Apollo apud Delon vero formam habet draconinam hierher zu ziehen, bleibt unsicher.

34) Vgl. unten X Anm. 6.

35) Das delische Orakel erwähnen h. in Ap. Del. 80 f. Diodor. V, 58. Himer.

nahe stehen, wie denn überhaupt der Mythenkreis von Delos mit dem von Delphi die engsten Parallelen aufweist[36].

Ueber die delischen Feste wissen wir zu wenig, um sie in Bezug auf ihre mythischen Grundlagen — denn solche sind für alle griechischen Feste vorauszusetzen[37] — mit den delphischen im Einzelnen vergleichen zu können. Nach dem bestimmten Zeugniss des Diogenes Laertios[38] galt in Delos der sechste Tag des attischen Thargelion als Geburtstag der Artemis, der siebente als derjenige des Apollon. In dieser Zeit muss das Erntefest der Delien[39], vermuthlich zugleich als Geburtsfest beider Götter, gefeiert worden sein, so dass es den attischen Thargelien parallel ging. Auffällig ist nur die späte Ansetzung dieser Geburtsfeier, die in den Anfang des Sommers fiel, während das entsprechende delphische Fest die Theophanien, am 7. des Bysios, der dem Anthesterion des attischen Kalenders entspricht, also zu Frühlings Anfang stattfand. Nun berichten Vergilius und Dionysios Periegetes[40] von einem delischen Epiphanienfeste im Beginn des Frühlings. Es ist deshalb von Roscher[41] sehr ansprechend vermuthet worden, dass in der älteren Zeit auch zu Delos der Geburtstag des Apollon mit seiner Wiederkehr im Frühling zusammenfiel, später aber beides auseinandergerissen oder zusammen auf den 7. Thargelion verlegt wurde.

Auch der Orakelort Gryneia bei Myrina in Aiolis rühmte sich des Drachensieges des Apollon[42], der ohne Zweifel, wie in

---

or. 18, 1. Serv. ad Verg. Aen. III, 73 u. IV, 144. Eustath. ad Dionys. Perieg. 525 (p. 204 Bernhardy). Steph.Byz. *Δῆλος* u. a. m. vgl. Lebègue a. a. O. p. 95 ff., Hermann G. A.² § 40, 23, Schoemann Gr. Altth. II² p. 312 (wo die Bedeutung dieses Orakels unterschätzt wird), Gilbert Deliaca p. 35 f.

36) s. die Zusammenstellung bei Lebègue a. a. O. p. 196 Anm. 4.

37) Dionys. Hal. ars rhet. I, 4 (V p. 229 Reiske) cf. Welcker G. G. II p. 56. Weniger Pythien I p. 9.

38) Diog. L. II, 44. III, 2. Boeckh CIG. I p. 255. Lebègue l. l. p. 258.

39) AMommsen Heortologie p. 402. 415. Hermann G. A.² § 65, 31—34. Gilbert Deliaca p. 28 ff. Auch ausserhalb Delos wurden Delien gefeiert (Spanheim Obs. in Callimach. h. p. 318. Hermann a. a. O. § 63, 10).

40) Verg. Aen. IV, 144. Dion. Perieg. 527.

41) Studien z. vergl. Mythol. I p. 37 f. 57 cf. Duncker Gesch. d. Alt. III p. 536, 3.

42) Serv. ad Verg. Ecl. VI, 72 miraculum [l. oraculum Jahn Berichte d. s. G. d. W. 1851 p. 139] Apollinis, qui serpentem ibi interfecit vgl. Strab. XIII, 3. 5 (p. 622). Steph.Byz. v. *Γρύνοι*. Paus. I, 21. 9. Mythogr. vatic. I, 194 [II, 224].

Delphi, die Einleitung zur Gründung des Orakels bildete. Einzelheiten des Kultus und der angegebenen Legende sind nicht überliefert. Indess ist zu beachten, dass es sich wiederum um einen Kultusmittelpunkt handelt[43]), der ein Interesse haben musste die erste That und mit ihr offenbar auch die Geburt des Gottes bei sich zu localisiren.

Soweit gestatten die literarischen Zeugnisse die Verbreitung des Mythus vom pythischen Drachen zu verfolgen. Möglicherweise war die Legende aber auch in Ephesos und in Kroton heimisch. Denn in beiden Orten finden sich nicht nur Heiligthümer des Apollon Pythios[44]), sondern auf Münzen auch Darstellungen des Drachenkampfes, wie weiter unten nachzuweisen sein wird[45]). Derselbe Gegenstand kehrt auf Münzen von Tripolis, Magnesia und Milet wieder, wo er augenscheinlich hindeutet auf die daselbst bestehenden pythischen Spiele, die wiederum zu einheimischem Apollonkulte Bezug haben[46]).

Auf unsicheren Grundlagen beruhen die Vermuthungen Otfried Müllers, dass der delphische Drachenmythus auch in Athen und in Theben angesiedelt gewesen sei. Es lässt sich nicht erweisen, dass die attischen Delphinien zum Andenken an die Erlegung des Python gefeiert wurden und ebenso ungewiss ist es, ob Apollon im Delphinion zu Athen als der über den feindseligen Lindwurm triumphirende Gott verehrt wurde[47]). Den Namen des Festes und des Heiligthumes von dem des Apollon Delphinios als des über die

— Ueber den Apollon Gryneios schrieb Hermeias von Methymna (Athen. IV p. 149 d. cf. Müller Frg. hist. gr. II p. 81 zu frg. 2).

43) Nach OMüller Dorier I² p. 264 feierten in dem Lorbeerhain Gryneion die Zwölfstädte der Aioler ihre Bundesfeste.

44) Tempel des Apollon Pythios am Hafen von Ephesos: Kreophylos b. Athen. VIII p. 361e (Müller Frg. hist. gr. IV p. 371), in Kroton: Jambl. vit. Pythag. c. 9.

45) Abschn. VIII und VI Anm. 3.

46) Ueber die Münzen s. unten Abschn. VII. Pythien in Magnesia Krause Hellenika II, 2 p. 65, in Milet ib. p. 66, in Tripolis ib. p. 83 f. Ueber den Apollonkult in diesen Städten vgl. Gerhard Griech. Myth. I p. 303 Welcker Gr. Götterl. II p. 346. Für Magnesia bes. Müller Dorier I² p. 261 Hoeck Kreta II p. 209 ff.

47) Beides nahm OMüller zu Aeschyl. Eum. p. 140 u. 156 an, ihm folgen Preller Delphica (Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. 1854 p. 149 = Ausgew. Aufs. p. 252) Schoemann Opusc. acad. I p. 346 und Philippi Der Areopag u. die Epheten p. 62.

See geleitenden Schutzgottes der Seefahrer abzuleiten[48]), liegt jedenfalls näher als der Bezug zu dem Namen Δελφίνη, welchen die alexandrinischen Gelehrtendichter, allerdings wohl auf Grund älterer Tradition, dem delphischen Drachen beilegen. So geistreich die Vermuthung ist, dass beim Delphinion über rechtmässigen Todtschlag erkannt wurde, weil der delphinische Apoll den Drachen Delphine in gerechtem Kampfe erlegt habe, so ist sie doch nur eine Vermuthung. Als entscheidend für die erste Behauptung sah Müller den Umstand an, dass »die Delphinia in Athen genau zur selben Zeit gefeiert wurden (am 6. und 7. Munychion), wo in Delphi Apollon den Drachen schlägt, woran sich dort das Fest der Pythien anknüpft«. Aber diese Parallele schwebt in der Luft und wird durch die neuerdings gewonnene Feststellung des delphischen Kalenders völlig unwahrscheinlich. Die Erlegung des Drachen und der Beginn des Septerionfestes fiel, wie oben besprochen worden[49]), nach den Einen in den Monat Apellaios (= att. Hekatombaion), nach anderer Ansetzung in die Zeit der Pythien dh. in den Monat Bukatios (= att. Metageitnion), nach Müllers Vermuthung, die wahrscheinlich das Richtige trifft auf den 7. Bysios. Dieser delphische Monat entspricht aber nicht dem attischen Munychion, sondern dem Anthesterion, so dass die von Müller vorausgesetzte Gleichzeitigkeit des delphischen und athenischen Festes weder in dem einen, noch in dem anderen Falle vorhanden ist.

Deutlicher tritt eine gewisse Verwandtschaft des delphischen Kultus mit dem des Ismenion zu Theben hervor. »Wie dort alle acht Jahre der Python von Neuem getödtet und der Lorbeer von Neuem gebrochen wurde; daher die alten Feste und Agonen ennaëterisch waren: so wurde auch hier in denselben Perioden eine daphnephorische Procession angestellt, deren Beziehung auf die Zeitmessung zu Tage liegt. Auch ist hier, wie in Delphi, Athena die Pronaos. Die Heiligkeit der Dreifüsse ist beiden Tempeln

---

48) AMommsen Heortologie p. 398 ff. hält den Bezug zur Seefahrt fest und weist auf Artemisdienst als älteres Element der Delphinienfeste hin. Ueber den Apollon Delphinios vgl. Preller G. M. I² p. 199 und Delphica p. 140 [244] ff. Welcker G. G. I p. 499 ff., besonders Hoeck Kreta III p. 153 ff. und neuerdings Weniger üb. d. relig. Seite d. gr. Pythien I p. 11 ff., der in den Grundanschauungen mit Preller übereinstimmt.

49) Vgl. II Anm. 110 ff.

gemein, wenn sie auch in dem letzteren nicht zum Weissagen gebraucht wurden« [50]). Aber eine völlige »Einheit« beider Kulte, wie Müller sie annahm, ist doch nicht nachweisbar, auch nicht wahrscheinlich, vielmehr liegt ein wesentlicher Unterschied darin, dass die delphische Theorie als Sühnprocession allein den Drachenmord des Apollon angeht, die thebanische dagegen, obgleich äusserlich ähnlich, den Gott nur als Ordner des Jahres feiert. Deshalb scheint es nicht gerathen die pythische Drachenlegende ohne weiteren Anhalt auch für den Kultus von Theben vorauszusetzen.

IV.

Es hat sich gezeigt, dass der Mythus vom pythischen Drachen an vielen Orten localisirt war, die sich als Hauptsitze des apollinischen Kultus betrachteten. Er wurde nicht nur in Kreta, in Delphi, Tegyra und Sikyon, sondern auch in dem ionischen Delos, weiterhin zu Gryneia in Aiolis, vermuthlich auch in Ephesos und anderwärts erzählt, war also sowohl bei den Doriern, als bei den Ioniern und Aioliern verbreitet. Wie in Delphi und Delos war er zu Tegyra, zu Gryneia und Sikyon an eine Orakelstätte geknüpft. Die Geburt des Apollon, die dem Drachenkampf unmittelbar vorausgeht, fiel in Delphi auf den 7. Bysios. Zu derselben Zeit, dh. zu Frühlings Anfang, scheint ursprünglich auch in Delos der Geburtstag des Gottes gefeiert worden zu sein. In Delphi, wie in Sikyon, wurde das Andenken an den Drachensieg durch eine Procession gefeiert, hier wie dort war der Mythus die religiöse Grundlage pythischer Spiele, und gleiches lässt sich für alle Pythien voraussetzen [1]). Eben-

---

[50]) Müller Dorier I² p. 236 f. vgl. Orch. p. 215². Proleg. p. 158. — Foucart Mémoire p. 180. Ueber Athena Pronaia: Müller Kl. d. Schr. II p. 195. Wieseler Gött. Studien 1845 p. 204 ff. Mommsen Delphika p. 145 ff.

[1]) Auf Münzen der Stadt Perinthos (Mionnet Descr. I p. 413 n. 329 Suppl.

so müssen die für Tarrha bezeugten pythischen Sühngebräuche einen dem delphischen und sikyonischen Feste ähnlichen Charakter gehabt haben.

Ein weiterer gemeinsamer Zug liegt darin, dass die Legende vom pythischen Drachen an mehreren Orten mit anderen gleichartigen verbunden ist, die in ihrer Vereinigung wie Reste eines grösseren apollinischen »Religionsdramas« erscheinen. Es kann nicht auffallen, dass in sich abgeschlossene Mythenkreise, wie sie vor Allem in Delphi, dann in Delos und Tegyra hervortreten, nicht überall zu unserer Kenntniss gekommen sind. Nicht blos die Lückenhaftigkeit der Ueberlieferung trägt die Schuld daran. Es lässt sich vermuthen, dass mit der Gründung eines Kultussitzes auch der Gesammtumfang der betreffenden Mythen angesiedelt wurde[2]). Dass diese nicht überall gleichmässig zur Geltung kommen konnten, war schon durch die Verschiedenheit der localen Verhältnisse bedingt, an welche sich die Legenden naturgemäss anlehnen müssen[3]). Dann ist aber auch zu beachten, dass nach und nach, besonders in sich benachbarten Kultusstätten, sich das Bedürfniss geltend machte, die Gegensätze und Widersprüche der einzelnen Ortslegenden auszugleichen, wodurch manche Localtraditionen zu Gunsten anderer verdunkelt werden, manche mehr in den Vordergrund treten mochten[4]).

In einem Fragment des Naevius[5]) lesen wir, dass Apollon in

II p. 410 n. 1235 p. 425 n. 1225), welche Pythien feierte (Krause Pythien, Nemeen u. Isthmien p. 71 ff.), scheint die Lustration des Apollon nach dem Drachenmord dargestellt zu sein (vgl. Müller Dor. I² p. 324, 2). Ebenso auf Münzen von Kroton (Eckhel Num. anecd. tab. III, 25 p. 43 f.), deren Rv. Apollons Kampf mit dem Drachen enthält.

[2]) Natürlich nur die Masse der Mythen, welche auf die im Kultus speciell verehrte Seite des Gottes Bezug hatten. Dies waren beim pythischen Apollon (*Ἀ. Πύθιος, Πυθαεύς*), dem Orakelgott schlechthin, die Geburtslegende in allen ihren einzelnen Zügen und die Legende vom Drachenkampf, an welche letztere sich der Tityosmythos anschliesst.

[3]) Vgl. unten Abschnitt V Anm. 18.

[4]) Müller Prolegomena p. 221. Vor allem hat die Dichtung allmählich auf diese Ausgleichung hingewirkt (ib. p. 212 ff.).

[5]) Naevius bei Macrob. Saturn. VI, 5. 8 (p. 53 Klussmann) Deinde pollens sagittis inclytus arquitenens sanctusque Delphis prognatus Pythius Apollo. Del-

Delphi geboren sei, eine Angabe, welche sehr wahrscheinlich nicht willkührlich erfunden, sondern einer älteren, frühzeitig verdunkelten Kultustradition entnommen ist, von der sich Spuren auch sonst nachweisen lassen [6]. Darnach war in Delphi der ursprüngliche Mythenzusammenhang derselbe, wie in dem Filialkult Tegyra und anderseits in Delos: Apollon ward daselbst geboren, erlegte den Drachen und übernahm oder gründete das Orakel. Nur scheint in Delphi der erste Theil dieser Legendenreihe späterhin ebensosehr in den Hintergrund getreten zu sein, als der zweite durch die Vergrösserung der Feste an Bedeutung gewann, eine Wandelung, die sich gewiss mit besonderer Rücksicht auf das befreundete Nachbarorakel in Tegyra vollzogen hat, welches seine Ansprüche, alleiniger Geburtsort des Apollon zu sein, dauernd festhielt und, wie Plutarch überliefert, darin durch die Autorität des delphischen Heiligthums unterstützt wurde [7]. Dass ein solcher Dogmenausgleich nothwendig war und dass er das Ansehen beider Orakelstätten, die Glaubwürdigkeit ihrer Legenden nur steigern konnte, erklärt sich von selbst. In Delphi konnte er sich im Laufe der Zeit und ohne Zweifel unter besonderer Förderung von Seiten der Priesterschaft um so leichter vollziehen, als das Geburtstagsfest des Apollon seiner Natur nach mit dem Feste der Theophanien in engstem Zusammenhange stand [8] und in ihnen gleichsam fortlebte, so dass mit dem Zurücktreten des ersteren der Festcyclus gleichwohl intakt blieb. In Tegyra dagegen war die Geburtslegende unantastbar, denn sie war durch Localnamen sicher beglaubigt, sie stützte

---

phis in Deli zu ändern (Roscher Studien z. vergl. Myth. I p. 39 Anm. 63) liegt kein Anlass vor.

[6] Plut. Quaest. graec. IX *ἐν τῷ μηνὶ γὰρ τούτῳ* (Bysios) *χρηστήρια ἐγίγνετο, καὶ ἑβδόμην ταύτην νομίζουσι τοῦ θεοῦ γενέθλιον*, was sich ausschliesslich auf den delphischen Kult bezieht. In Bachmanns Anecd. graec. II p. 351, 15 findet sich die Angabe *τὸν γὰρ δράκοντα .... αὐτίκα γεννηθεὶς Ἀπόλλων ἐτόξευσε Πυθοῖ*. Unmöglich kann diese Tradition erst später entstanden sein, wie OMüller (Dor. I² p. 332) annahm. Dass die Geburtssagen überall der ältesten Zeit angehören, bemerkt sehr richtig Hoeck Kreta I p. 174.

[7] Vgl. Abschn. V Anm. 22 ff. mit dem dazu im Text Bemerkten.

[8] Roscher a. a. O. p. 37. Weniger Pythien p. 5. Thyiaden p. 2. Wahrscheinlich fielen beide Feste auf denselben Tag (den 7. Bysios). Vgl. auch Mommsen, Delphika p. 281 f.

sich auf das Ptoon, den Berg Delos und die Quellen Phoinix und Elaia, welche das Heiligthum umgaben [9].

Behalten wir die oben angegebenen Gesichtspunkte im Auge, so wird auch die lückenhafte Ueberlieferung der zu Ephesos, auf Euboia und in Kreta localisirten apollinischen Mythen verständlicher werden. Was Ephesos betrifft, so wissen wir, dass es noch in der Kaiserzeit seine Ansprüche, die wahre Geburtsstätte des Apollon und der Artemis zu besitzen, gegen Delos aufrecht erhielt [10]. Je mehr nun die dortige Legende der für Delos und Tegyra bezeugten entspricht, um so wahrscheinlicher wird die oben ausgesprochene Vermuthung, dass wie in jenen Kultusstätten auch in Ephesos der Mythus vom pythischen Drachen erzählt wurde. Aehnlich verhält es sich mit Chalkis auf Euboia, wo aus einer Reihe von Umständen auf das Vorhandensein einer Geburtslegende der Letoiden geschlossen werden darf [11]. Auf dieselbe Insel verlegt Homer [12] den Schauplatz des Tityosmythus, den wir sonst in Panopeus und in Tegyra angesiedelt finden. Hier treten also, wie in Tegyra, Geburt des Gottes und Bekämpfung des Tityos miteinander in Verbindung. Ob noch der Mythus vom Drachenkampfe hinzugefügt war, lässt sich aus Mangel an Zeugnissen nicht bestimmen [12a]. In Kreta endlich scheint mit dem bereits oben nachgewiesenen Drachenmythus eine Ortslegende von Apollons Geburt verbunden gewesen zu sein, von der Cicero eine Nachricht giebt [13], die wir keine Ur-

---

[9] Plut. de def. or. 5.

[10] Tacitus Ann. III, 61; dazu Ariston b. Schol. Pind. Nem. I, 1. Strab. XIV, 1. 20 (p. 639 f.). Nikander b. Schol. Apoll. Rhod. I, 419.

[11] Von da kommt Leto mit ihren neugeborenen Kindern nach Delphi (Klearch. von Soli b. Athen. XV p. 701 c). Die euboiische Artemis Ortygia, welche der Chor in Sophokles Trachinierinnen (214 cf. 637 f.) anruft, lässt ein Lokal Ortygia auf der Insel als Geburtsstätte der Göttin voraussetzen. Auch der Name von Chalkis und derjenige der benachbarten Quelle Arethusa (Müller Proleg. p. 135 f.) kehren in den Parallelmythen wieder vgl. unten S. 60 und Stark Mythische Parallelen I p. 66 (in d. Berichten d. sächs. Ges. d. Wiss. 1856). — Apollondienst in Chalkis auf Euboia bezeugt Klearch. b. Schol. Plat. Phaedr. p. 294, 7 Tauchn. (cf. Dor. I² p. 265, 7 und Proleg. Anhang S. 418).

[12] Od. VII, 321 ff. Strabon IX, 3. 14 (p. 423) cf. Müller Orchomenos² p. 185. Dorier I² p. 236.

[12a] Möglicherweise enthält die verworrene Notiz bei Paus. X, 6. 6 (s. Abschn. V zu Anm. 5) einen Hinweis auf eine euboiische Pythonsage.

[13] Cic. de nat. deor. III, 23 Apollinum antiquissimus —, alter Corybantis

sache haben für spätere willkührliche Erfindung zu halten. Man darf also vermuthen, dass nicht blos der Mythus vom Drachensiege Apollons, sondern mit ihm auch der von der Geburt des Gottes von Kreta nach Delphi übertragen worden ist. Wie enge Analogien zwischen kretischen und delphischen Mythen bestehen, ist schon von Hoeck [14]) hervorgehoben worden. Auch der Mythus von der Zerfleischung des Dionysos war hier wie dort zu Hause, und Hoeck selbst [15]) hat nicht für unmöglich gehalten, dass Dionysos Zagreus, der in Delphi mit Apollon gleiche Rechte und Ehren genoss, aus Kreta eingeführt worden sei.

In allen diesen Fällen liegen bestimmte, wenn auch vereinzelte, aus ihrem Zusammenhange gerissene Zeugnisse vor. In anderen sind wir auf dürftige Spuren angewiesen, die für sich allein betrachtet unverständlich bleiben, aber im Gesammtgefüge der Mythenüberlieferung beurtheilt Sinn und Bedeutung gewinnen. Wenn die eben besprochenen Beispiele ein Recht zu der Vermuthung geben, dass insgemein in den Gründungslegenden apollinischer Orakelsitze der Mythus vom Drachensieg mit dem von Apollons Geburt verbunden war, so musste der letztere Mythus auch in Sikyon und Gryneia wenigstens ursprünglich vorhanden gewesen sein. In der That finden sich Reminiscensen in der Umgebung beider Kultusorte, nämlich in einigen Localnamen, die wie in Tegyra auf mythische Ereignisse anzuspielen scheinen [16]). So erinnert der Name des

---

filius, natus in Creta, cuius de illa insula cum Iove ipso certamen fuisse traditur. Ueber die Quelle des Cicero Müller Proleg. p. 100. Schoemann zu Cic. a. a. O. III, 16. 42 u. 21. 53 Hirzel Untersuchungen I p. 243 Schwenke NJhrb. f. Phil. 119, 142. Auch Aristoteles b. Clemens Alex. Protrept. II, 28 Dind. (p. 24 Potter) lässt den kretischen Apollon Sohn des Korybas sein. Die Korybanten werden mehrfach mit Apollon in ein genealogisches Verhältniss gesetzt (Apollod. I, 3. 4. Tzetz. ad Lycophr. 78. Pherekydes b. Strab. X, 3, 21 [p. 472]). Eine Erklärung versucht Roscher Stud. z. vergl. Myth. I p. 77 u. 169, anders Müller Dorier I² p. 209 und Preller Gr. Myth. I² p. 662 n. 2.

[14]) Kreta III p. 163 mit Anm. c.

[15]) a. a. O. III p. 188. Hoeck entscheidet sich nicht für diese, sondern für die andere Möglichkeit, dass der Kultus aus Boiotien nach Delphi gekommen sei (ib. p. 187). Umgekehrt schliesst Müller Proleg. p. 395, dass der Mythus von Delphi nach Kreta übertragen sein möge. Vgl. auch Welcker Griech. Götterl. II p. 225 und Weniger Thyiaden p. 7 ff.

[16]) Derartige Deutungsversuche sind selbstverständlich nur da zulässig, wo sie sich an feststehende Thatsachen ergänzend anschliessen. Welckers Be-

sikyonischen Flusses Sys[17]) an den *σῦς μέγας ἄγριος*, der in der delischen und tegyrischen Legende die kreissende Leto aufschreckt[18]), wovon in Tegyra ein Bergwald Ptoon benannt war und Leto, wie ihre Kinder, einen Beinamen erhalten hatten. Ebenso kann möglicherweise in dem Namen des Gryneia benachbarten Ortes Elaia ein Hinweis auf die *ἐλαία* enthalten sein, welche bei der Geburt Apollons nicht blos in Delos und Ephesos eine bedeutsame Rolle spielt[19]).

V.

Mit der Deutung des delphischen Drachenmythus hat sich schon das Alterthum viel beschäftigt. Versuche, wie der des Stoikers Antipater[1]), der Apollons Sieg in die Urzeit verlegt, wo die feucht-warme Erdmasse mit den Sonnenstrahlen im Kampfe liegt, verdienen nur deshalb erwähnt zu werden, weil sie sich theilweise mit den Erklä-

---

denken (G. G. II p. 237) werfen ein richtiges Princip mit einem falschen zusammen.

17) Sys nach Ptol. III, 16. Die Form Sythas bei Paus. II, 7. 8 u. 12. 2.

18) Tzetz. ad Lycophr. 266 *Πτῶος δὲ ὁ Ἀπόλλων οὕτω λέγεται· Λητοῖ ἐν Δήλῳ γεννώσῃ Ἄρτεμιν καὶ Ἀπόλλωνα σῦς μέγας ἄγριος ἐφάνη, ἰδοῦσα δὲ τοῦτον ἐπτοήθη καὶ Πτῶα ἐκλήθη. Ὁμοίως δὲ καὶ Ἄρτεμις καὶ Ἀπόλλων Πτῶος.* Plut. Pelop. 16 *καὶ γὰρ τὸ Πτῷον ἐγγὺς* (b. Tegyra) *ὅθεν αὐτὴν* (*Λητὼ*) *ἀναπτοηθῆναι προφανέντος ἐξαίφνης κάπρου λέγουσι.* Bei Akraiphia befand sich ebenfalls ein Berg Ptoon und ein Heiligthum des Apollon Ptoos (Paus. IX, 23. 5 und 6. Herod. VIII, 135. Steph.Byz. v. *Ἀκραιφία*. Ulrichs Reisen und Forschungen I p. 238 ff. Bursian Geogr. Griech. I p. 212). Ueber die *Πτώϊα* zu Ehren Apolls vgl. Hermann Gottesd. Alt.² § 63, 7 und Ulrichs a. a. O. p. 241 f. — Der Ortsname Phobos bei Sikyon kann entweder auf den Schrecken, welche die von Pausanias erwähnte Seuche verursachte, oder, gleich dem Flussnamen Sys, auf das *ἀναπτοηθῆναι* der Leto bezogen werden.

19) Boetticher Baumkultus der Hellenen p. 429. Stark Mythol. Parallelen I (Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. 1856) p. 82 ff.

1) Antipater b. Macrobius Saturn. I, 17. 57, der im Folgenden eigene Deutungen versucht. Verwandte Darstellungen bei Ovid Metam. I, 434 (Lactant. narr. I, 8), Myth. vat. II, 17, Schol. in Lucan. VI, 407 (ed. Usener I p. 205). Vgl. auch Menander *περὶ Σμινθιακῶν* in Walz Rhet. gr. IX p. 325.

rungen neuerer Forscher berühren. Von Ephoros [2]) ist bezeugt, dass er im vierten Buche seiner Geschichte den Mythus vom Drachen Python in eigenthümlicher, euhemeristischer Umbildung erzählte. Apollon sei auf der pythischen Feststrasse von Athen nach Delphi gekommen und erst mit Tityos, dann mit Python zusammengetroffen. Letzterer, ein gewaltthätiger, roher Mensch, der den Beinamen Drache geführt habe, sei von dem Gotte unter dem Jubelgeschrei (ἴε παιάν) der Einwohner mit Pfeilschüssen erlegt, seine Hütte (σκηνή) aber von den Delphern niedergebrannt worden, was in dem Kultusfeste nachgeahmt werde. Offenbar liegt dieser Umdeutung, die später auch in Delphi Fuss fasste, das Bestreben zu Grunde, den Mythus mit dem der Idee nach verwandten von Tityos' Erlegung auch äusserlich in Einklang zu bringen. Die »nach Art eines fürstlichen Hauses« [3]) errichtete Hütte, die in der delphischen Kultusceremonie ursprünglich gewiss nur die Höhle des Drachen darstellen sollte, wird nun als Beweis angeführt, dass Python ein Gewaltherrscher, gleich dem »Tyrannen« Tityos, gewesen sei. Durch den Hinweis auf Athen wird attische Sage mit delphischer verquickt. Denn nach der delphischen Ortslegende kommt Apoll nicht über Athen, sondern ist in Delphi selbst geboren. Vielleicht von Ephoros angeregt, hatte Heliodor [4]), ein Dichter der römischen Epoche, erzählt, dass der delphische Drache Leto habe Gewalt anthun wollen, ein Zug, der ebenfalls dem Tityosmythos eigenthümlich ist. Eine der Auffassung des Ephoros verwandte Version liegt einem Orakelspruche zu Grunde, welchen man der ersten Promantis des delphischen Orakels, Phemonoe, untergeschoben, dessen späten Ursprung aber der Inhalt verräth. Hier wird, nach Pausanias' Mittheilung [5]), der

---

[2]) Ephoros b. Strab. IX, 3. 12 (p. 647) u. Theo Progymn. IV, 221 (II p. 95, 26 Spengel) = CMüller Fragm. hist. gr. I p. 255 n. 70 cf. Eust. ad Od. XI, 575 p. 1699, 61 R. Vgl. KOMüller Proleg. p. 217 u. MaxMüller Vorlesungen ü. d. Wiss. d. Sprache II p. 372 (397 d. engl. Ausg.). — Eine ähnliche Umwandlung hat nach Plut. de fac. in orb. lun. 30 die delphische Typhonsage erlitten. Auch die Delphyne verliert in einer Version (Jo. Antioch. frg. I, 20 b. Müller frg. hist. gr. IV p. 539) ihre Schlangengestalt und wird zur Heroine.

[3]) Plut. de def. or. 14. Vgl. den Anhang.

[4]) Heliodor b. Tzetzes ad Lycophr. 208. Ueber Heliodor vgl. Meineke Anal. Alex. p. 381 ff.

[5]) Paus. X, 6. 6 (cf. Mommsen Delph. p. 207. 210). Dass hier nur von Python, nicht (wie Roscher Studien z. vergl. Myth. I p. 41 Anm. 73 annimmt) vom

Drache zu einem Sohne des Krios, eines Herrschers auf Euboia, der sich an dem Heiligthum des Apollon und an Hab und Gut der Delpher vergreift, so dass diese den Gott um Hülfe anflehen. Apollon aber wird nach Erlegung des Tempelschänders von »kretischen Männern« (die an die Stelle des aus der kretischen Sage bekannten Sühnpriesters Karmanor treten) von der Blutschuld entsühnt. Auch diese Form der Legende vermischt verschiedene Versionen, die delphische und kretische, wie ein ähnliches Beispiel schon oben[6]) erwähnt wurde. Aus Plutarch[7]) erfahren wir, dass man dem vermenschlichten Python auch einen Sohn Namens *Ἄϊξ* beilegte, möglicherweise auf Grund einer älteren Tradition, deren ursprünglicher Zusammenhang mit der Pythonsage nicht mehr deutlich ist. In dieser Richtung fortentwickelt, verliert der Mythus Zug um Zug seines ursprünglichen Aussehens. Python, den die Urlegende Menschen und Thiere vertilgen liess, wird endlich zum Besitzer delphischer Heerden und Apollon (wohl in Erinnerung an seine Dienstbarkeit nach dem Morde) zum Hirten derselben[8]). So führt die euhemeristische Umdeutung auch hier zur vollständigen Zersetzung des eigentlichen Mythengehaltes.

Die Erklärungsversuche der Neueren lassen sich nach drei Gesichtspunkten ordnen. Die Einen haben — lediglich in Hinblick auf die Kultusgeschichte Delphi's — vermuthet, dass der Drachenkampf Apollons nur der symbolische Ausdruck für den Zusammenstoss zweier Religionskreise, des dionysischen und apollinischen sei, eine Deutung, die nur dann zulässig wäre, wenn der Mythus in Delphi entstanden und auf das delphische Heiligthum beschränkt

---

Riesen Tityos, die Rede ist, geht aus dem Zusammenhange der Stelle unzweifelhaft hervor. Vgl. Welcker Griech. Götterl. I p. 503 f. II p. 378.

6) Vgl. Abschn. III zu Anm. 18.

7) Quaest. gr. XII. Darnach gab es eine Version, der zu Folge Apollon den verwundeten und das Weite suchenden Python auf der heiligen Strasse verfolgt, ihn aber nicht mehr lebend, sondern bereits von seinem Sohne Aix bestattet angetroffen haben sollte. In Bezug auf den Namen Aix macht OMüller Dorier I² p. 320, 2 auf einen Fluss *Αἰγᾶς*, auf das *πεδίον Αἰγαῖον* bei Delphi (Hesiod b. Steph.Byz. v. *Αἰγαῖον πέλαγος* = frg. 193 Goettling-Flach) u. A. aufmerksam. Vgl. auch EHoffmann Mythen aus der Wanderzeit der graeko-italischen Stämme I p. 167. Schwartz De antiquissima Apollinis natura p. 32 n. 4.

8) Schol. Pind. Pyth. Hyp. 1. p. 297 Boeckh (vgl. oben S. 4).

geblieben wäre. So war Ulrichs [9]) mit Anderen der Meinung, dass Dionysos der »in mehr als einer Hinsicht dem Erddrachen Python gleiche«, vielleicht nach der mystischen Lehre mit ihm identisch sei; was indess durch Idee und Verlauf der delphischen Kultusgebräuche und durch zahlreiche Zeugnisse [10]) widerlegt wird, nach welchen Dionysos in Delphi als Apollon gleichberechtigt, ja in gewisser Beziehung gleichgesetzt erscheint. Nicht sehr verschieden ist die Ansicht Rincks [11]), der in dem Drachenkampfe nur ein Sinnbild für die Fehde gegen die Ureinwohner von Pytho sah, ohne die weite Verbreitung des Mythus zu berücksichtigen. Ebenso unsicher ist Welckers Auslegung [12]), der sich Weniger anschliesst, dass im Python der Geist des olympischen Apollon die Natur, dh. in der Gaia den Naturdienst besiege. Diese Erklärung geht, wie schon oben nachgewiesen worden, von der späteren Fassung der Legende aus, die mit der ursprünglichen, wie sie im Homeridenhymnus vorliegt, in Widerspruch steht.

Die Mehrzahl der neuern Forscher [13]) hat, im Gegensatz zu Welcker, in dem Drachensieg den symbolischen Ausdruck für einen

---

9) Ulrichs Reisen und Forschungen p. 101 Anm. 100. Ebenso Stiefelhagen De oraculo Apollinis Delphico. Bonn 1848 p. 14. deWitte Elite céram. II p. 106.

10) Zusammengestellt von Stephani Compte-rendu pour l'année 1861 p. 58 n. 1 cf. p. 59 n. 1 p. 65 n. 6 vgl. Welcker Alte Denkmäler I p. 151 ff.

11) Religion der Hellenen II, 1 p. 161.

12) Griech. Götterl. I p. 520. 505. 518. Weniger Die religiöse Seite der grossen Pythien I p. 26 f. Derselben Meinung ist auch GWolff Ueber die Stiftung d. delph. Orakels (Verhandlg. d. XXI. Philol. Vers. zu Augsburg 1862).

13) Aufgezählt bei Welcker Gr. Götterl. I p. 521 ff., dazu Forchhammer Ann. dell' Inst. X p. 279 ff., drs. [Apollons Ankunft in Delphi. Kiel 1840] Daduchos p. 38 ff. 73; ihm folgt Maury Hist. des religions de la Grèce antique I p. 134 ff. Foucart Mém. sur les ruines de Delphes (in den Arch. d. missions scientif. II, 2) p. 131 ff. Duncker Gesch. d. Alt. III p. 326 (33). Hartung Relig. u. Mythol. d. Griechen II p. 80 ff. cf. p. 76 ff. Roscher Stud. z. vergl. Mythol. I p. 40 ff. — Allzugewagt sind die Kombinationen der Herausgeber der Élite des monuments céramographiques (II p. 164), welche von der Aehnlichkeit ausgehen, die in der That zwischen dem Mythus vom Riesen Tityos und der Drachenlegende besteht (Roscher a. a. O. p. 41). Sie identificiren Gaia, die erste Besitzerin des delphischen Orakels, mit Leto, so dass Apollon in Python, dem Sohne der Gaia, den eignen Bruder bekämpft. Denselben Kampf zwischen brüderlichen Gottheiten, welcher den Kampf der Naturkräfte versinnlicht, wollen sie im Mythus von Tityos wiederfinden.

Naturprocess erkannt. Nur Preller[14]) hat anfangs den Mythus in rein ethischem Sinne aufgefasst, als eine Darstellung des Dogmas »wo Apollon erscheint, verschwindet Wüstenei«. In seiner griechischen Mythologie[15]) erklärt er dagegen den Drachen als »ein Symbol der sich dem Licht entgegensetzenden Finsterniss, sowohl im physikalischen, als im ethischen Sinne des Wortes, unter dem Bilde einer wilden Ueberfluthung, einer faulenden Verwesung, wie sie sich im Thale von Krisa und in den Umgebungen von Delphi in der wüsten Zeit des Jahres darstellen mochte«.

Dass nicht eine ethische, sondern eine physikalische Idee zu Grunde liegt, ist des hohen Alters des Mythus und seines muthmasslichen Zusammenhangs mit indischen und germanischen Parallelen[16]) wegen wahrscheinlicher. Einer genaueren Deutung stehen indess grosse Schwierigkeiten entgegen. Wir kennen weder die ursprüngliche Form des griechischen Mythus, noch die localen Umstände, die ihn hervorgerufen haben. Man hat sich hier, wie in anderen Fällen, ohne Bedenken an den Ort gehalten, wo diese oder jene Legende vorwiegend Geltung erlangt hat. Sind wir aber berechtigt, allein aus den örtlichen Verhältnissen Delphi's heraus die physikalische Idee des Mythus zu erklären, wie dies z. B. Forchhammer[17]) gethan hat, wenn es erwiesen oder auch nur wahrscheinlich ist, dass der Mythus dort nicht seinen Ursitz gehabt, sondern von anderem Orte her eingeführt worden ist?

Erwägt man, wie insgemein mit dem Kultus eines Gottes die Gesammtmasse der ihm anhaftenden Legenden übertragen wurde, so wird man sich der Erkenntniss nicht verschliessen können, dass mit dem Wechsel des Locals auch der Mythus eine gewisse, grössere oder geringere, Veränderung erleiden musste. Je mehr er unter dem Einflusse eigenartiger, sich wenig oder nicht wiederholender Localbedingungen entstanden war, um so schwieriger war die Verpflan-

---

14) Preller in Pauly's Real-Encycl. II p. 912 vgl. dess. Dem. u. Perseph. p. 165. 360.

15) I² p. 187.

16) Preller Delphica (Berichte 1854 p. 146 = Ausgew. Aufs. p. 250). Maury Hist. des relig. de la Grèce antique I p. 137 ff. RWestphal Gesch. d. alt. u. mittelalt. Musik p. 61. Roscher Stud. z. vergl. Myth. I p. 42 n. 74. Vgl. oben Abschn. III Anm. 3.

17) Ann. dell' Inst. X p. 279 ff.

zung in einen dem heimatlichen nicht entsprechenden Boden, um so nothwendiger eine Modifikation der Form, die den neuen Verhältnissen mehr angepasst war. So mochte bei der Wanderung eines Mythus zwar der wesentliche Inhalt desselben, besonders die Eigennamen, sich unversehrt erhalten, die äussere Form, der bildliche Ausdruck musste aber häufig einer Veränderung unterliegen.

Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung die zahlreichen Ortslegenden von der Geburt der Letoiden[18]), die ihrer Grundsubstanz nach eine gewisse Gleichheit und damit auch die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs verrathen. Hier wird als Geburtsstätte der Artemis oder beider Letokinder Ortygia genannt und der Olive eine bedeutsame Rolle zuertheilt. Aber die Art, wie beide localisirt werden, ist nicht immer die gleiche. Ortygia wird theils als Insel (Delos, Syrakus), theils auf dem Festlande als Hain (Ephesos) oder als Berggegend (Aitolien) angeführt und war anderwärts (Euboia) zu einem Beinamen der Artemis geworden. Der Oelbaum aber, der als geheiligtes Kultsymbol auf Delos sowohl, wie im Ortygiahaine bei Ephesos seine besondere Stelle hatte, tritt an anderen Orten (bei Syrakus, am Samikon) nur in anschliessenden Heiligthümern hervor. Ebenso begegnen wir einem Berge Namens Chalkis sowohl in unmittelbarer Nachbarschaft jener aitolischen Ortygiagegend, als auf Euboia, während bei Amphigeneia in der Makistia, gleichfalls einer Geburtsstätte der Letoiden, sich derselbe Name einem Fluss und einem bewohnten Orte zugleich gegeben findet.

Aehnliche Beispiele bieten sich in dem Mythenaustausch zwischen Kreta und Delphi dar[19]). Auch die Parallelen, welche sich zwischen dem Legendenkreise von Delos und dem von Delphi ziehen lassen[20]), zeigen theilweise Umbildungen eines im Kern übereinstimmenden Mythenstoffs.

Wie sehr die neue Oertlichkeit bei der Uebertragung einer Le-

---

18) Vgl. den Nachweis der Stellen in der werthvollen Abhandlung von Stark Mythologische Parallelen in den Berichten d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Philol.-Hist. Cl. 1856 p. 62 ff., wo der Stoff nach anderen Gesichtspunkten geordnet ist. Von den verschiedenen Ortygien hat auch KOMüller Dorier I² p. 380 ff. gehandelt. Ueber das hohe Alter der Geburtslegenden überhaupt Hoeck Kreta I p. 174.

19) Hoeck Kreta III p. 163 Anm. c.

20) Lebègue Recherches sur Délos. Paris 1876 p. 196 n. 4 (cf. Mommsen Delph. p. 93, 1).

gende auf deren Umgestaltung einwirken kann, wird besonders in folgendem Falle deutlich. Das boiotische Tegyra[21]), welches, wie oben erwähnt, unter Beistimmung Delphi's darauf Anspruch machte die Geburtsstätte Apollons zu sein, hatte mit dem Kultus des Gottes alle Legenden, die das Werden und erste Wirken desselben darstellten, übernommen und bei sich angesiedelt, eben als Zeugnisse für die Berechtigung seiner Ansprüche, die einmal (im peloponnesischen Kriege) selbst die vertriebenen Delier anerkennen mussten[22]). Hier sollte Apollon nicht blos geboren sein, sondern auch den Drachen Python erlegt, das Orakel gegründet und den Riesen Tityos für die Frevelthat an Leto bestraft haben. Wie ähnlich in Ephesos, das sich die gleichen Vorrechte beimass, finden sich deshalb in Tegyra die beim Geburtsakte hervortretenden Namen wieder. Weder Delos (in Ephesos das gleich bedeutende Ortygia) und das Ptoon[23]), noch die Palme und der Oelbaum durften fehlen Aber den gegebenen örtlichen Verhältnissen entsprechend ist Delos zu einem Hügel, sind Palme und Oelbaum zu Quellen gleichen Namens, *Φοῖνιξ* und *Ἐλαία*, geworden, die auch hier die Stelle der Niederkunft Letos bezeichneten[24]).

Eine andere Schwierigkeit bietet die Vieldeutigkeit des Sinnbildes der Schlange, in welcher man bald die Fülle der allgebärenden Natur (wie in den Mythen von Kekrops, Erechtheus und Kadmos), bald die ewige Jugend und Gesundheit (bei Asklepios), bald auch feindliche Naturelemente erkennt[25]). Dass in dem pythischen

---

21) KOMüller Orchomenos² p. 71 und 141.

22) Plut. de def. orac. 5.

23) Das delische Ptoon, an welches sich eine der tegyrischen entsprechende Sage knüpfte, erwähnt Tzetz. ad Lycophr. 266 (vgl. oben S. 43 u. 55 Anm. 18).

24) Ueber die Legenden von Tegyra vgl. Plut. Pelop. 16 (wo hinzugefügt wird *τὰ γὰρ πλεῖστα παραλείπω τῶν τεκμηρίων*), de def. or. 5 u. 8. Paus. IX, 23. 6. Steph. Byz. v. *Τέγυρα*. — Die delischen Mythen sind zusammengestellt bei Lebègue Recherches sur Délos p. 177 ff., der p. 98 gewiss irrig bemerkt: les Grecs doutaient même que ce fût un palmier qui eût abrité Apollon naissant; car, à Tegyre, ce palmier n'est plus qu'un ruisseau, le Phoenix. Ueber Ephesos s. oben IV zu Anm. 10.

25) KOMüller Prolegomena p. 279. Nach Schwartz (Die altgriech. Schlangengottheiten. Berlin 1858. Aehnlich WSonne in Kuhns Zft f. vergl. Spr. X p. 169 vgl. dagegen Friedländer Jhrb. f. Philol. 107 p. 308 f.) ist der Drache stetiges Sinnbild des Blitzes, nach Forchhammer (Daduchos p. 35 ff.) des sich schlängelnden Flusses, nach OGilbert (Gött. gel. Anz. 1873 p. 91 f.) in allen Mytho-

Drachenmythus die letzteren, »die unreine, bösartige, wüste Natur« gemeint sei, hat O. Müller[26]) angenommen, und ihm ist die Mehrzahl der neueren Forscher[27]) gefolgt, indem sie denselben Gedanken in verschiedener Weise genauer zu fassen suchten Je weiter sich diese Deutungen im Einzelnen von einander entfernen, um soweniger können sie als zuverlässig gelten. Sie scheinen sich meistens an die farbenreichen Schilderungen zu halten, in welchen die späteren Dichter die einfachere Darstellung des pythischen Hymnus umschreiben und weiter ausschmücken. Der Hymnensänger[28]) spricht nur von der Furchtbarkeit des Lindwurms, und schildert anschaulich das Verenden desselben. Ovid[29]) weiss dagegen zu erzählen, wie der Drache, ein Kind der Erde, hervorging aus dem feuchtwarmen Schlamme, der von der allgemeinen Fluth zurückgeblieben war; und ähnlich hatte der Stoiker Antipater[30]) den Ursprung desselben erklärt. Andere[31]) überbieten sich in der Beschreibung der kolossalen Leibeslänge der Schlange, mit der sie in zahlreichen Windungen ganz Delphi oder die schneeigen Höhen des Parnass umschlingt. Nach Claudian[32]) deckt sie Berge mit ihren Windungen, schlürft Bäche mit ihrem Schlunde und berührt mit blutigem Kamme die Sterne. Diese und andere Züge, die sich deutlich als willkührliche Phantasiebilder späterer Zeit zu erkennen geben, entziehen sich von selbst einer Verwendung für die wissenschaftliche Deutung des Mythus. Im Allgemeinen wird immer die älteste Ueberlieferung das meiste Vertrauen verdienen. Aber nicht einmal von dieser, von dem

---

logien auf die Wolkenbildung des Himmels bezüglich. Vgl. auch Welcker G. G. I p. 65 f. Maehly Die Schlange im Mythus u. Cultus d. class. Völker. Schroeter de draconibus graec. fab. part. I.

26) a. a. O. cf. Dorier I² p. 319.

27) Vgl. die Zusammenstellung bei Welcker Griech. Götterl. I p. 521 ff.

28) Hymn. in Ap. Pyth. 122—126. 178—196. Der Dichter nennt die *δράκαινα ζατρεφέα, μεγάλην, τέρας ἄγριον*.

29) Metam. I, 434 ff.

30) Antipater b. Macrob. Saturn. I, 17. 57 vgl. Welcker Gr. Götterl. I p. 522 Anm. 18.

31) Callimach. h. in Del. 91 ff. (in den *ἐννέα κύκλοις* des Drachen sehen Krause Pythien p. 24 n. 14 und Pott in Kuhns Zft VI p. 125 eine Anspielung auf die delphische Ennaëteris). Stat. Theb. I, 552 ff. cf. Myth. vat. I, 113. II, 19.

32) Claudian. in Ruf. 1 praef. Aehnlich Menander *περὶ Σμινθιακῶν* b. Walz Rhet. gr. IX p. 325 f.

Homerischen Hymnus, lässt sich irgendwie bestimmen, ob er die primitive Form des Mythus noch in aller Reinheit festhält oder schon mit gewissen Modifikationen wiedergiebt. Ehe die Drachenlegende in rythmisches Gewand gekleidet und in die Literatur eingeführt wurde, konnte sie Jahrhunderte lang — Zeitgrenzen sind nicht zu ziehen — im Munde des Volkes gelebt und dabei, wenn auch nur in leichten Nüancen, verändert, in Aeusserlichkeiten abgeschliffen worden sein Diese Periode mündlicher Tradition müsste man überspringen, wenn man die Anfänge des Mythus in die indogermanische Zeit zurückverfolgen wollte — eine Aufgabe, die nicht mehr in den Bereich dieser Untersuchungen fällt.

Will man die angeführten Schwierigkeiten nicht ignoriren, so wird man sich begnügen müssen, die Richtung festzustellen, in welcher die Erklärung des Mythus zu suchen ist. Einen sicheren Anhalt können jedenfalls die Eigennamen der Legende geben, die hier, wie insgemein, das Aelteste und in dem Wandel des bildlichen Ausdrucks das einzig Bleibende sein werden. Schon im Hymnus [33]) wird mit Nachdruck hervorgehoben, wie Apollon den durch seine Pfeile getödteten Lindwurm der Verwesung Preis giebt, wovon sowohl der Ort (*Πυθώ*), als der siegende Gott (*Ἀ. Πύθιος*) seinen Namen erhalten habe. Auch die neuere Sprachforschung [34]) hat diese Ableitung als wahrscheinlich angenommen.

---

[33]) Hymn. in Ap. Pyth. 184 *ὁ δ' ἐπηύξατο Φοῖβος Ἀπόλλων· Ἐνταυθοῖ νῦν πύθευ ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ* — 193 *τὴν δ' αὐτοῦ κατέπυσ' ἱερὸν μένος Ἠελίοιο, ἐξ οὗ νῦν Πυθὼ κικλήσκεται· οἱ δὲ ἄνακτα Πύθιον καλέουσιν ἐπώνυμον, οὕνεκα κεῖθι αὐτοῦ πῦσε πέλωρ μένος ὀξέος Ἠελίοιο.* Ebenso Paus. X, 6. 5. Schol. Eur. Phoen. 232. Schol. Pind. Pyth. Hypoth. p. 298 Boeckh. Schol. Il. IX, 405 (p. 414 Bachm.) Eustath. ad Hom. Il. II, 519 p. 274 R. Bachmann Anecd. gr. I p. 355, 8. II p. 351, 14. Apostol. XV, 10 (Leutsch Paroem. gr. II p. 630). Andere erklärten Pytho als »Fragort« (von *πυθέσθαι*, wogegen die Kürze der ersten Silbe spricht) mit Bezug auf das Orakel Strab. IX, 3. 5 (p. 419) Soph. Oed. R. 604. Plut. Quaest. gr. IX. Schol. Arist. Plut. 39. Schol. Hora. carm. I, 16, 6. Bachmann Anecd. gr. II p. 351, 14 u. a. m. So auch Welcker Gr. Götterl. I p. 519 cf. 505, da er jede physikalische Deutung des Mythus ablehnt. Eine dritte Erklärung, welche *Πῦθος* = *βῦθος* nimmt (cf. *Βύσιος* und *πυθμήν*), leitet den Namen von dem Erdschlunde ab, über welchem der Dreifuss der Pythia stand (Pape-Benseler Wörterb. d. gr. Eigennamen II³ p. 1284 v. *Πύθων*). Sonne (Kuhns Zft X p. 169) fasst Python als chthonischen, winterlichen Helios (vgl. *πυθμέν* skr. budhna Boden, engl. bottom). Eigenthümlich deutet Forchhammer Daduchos p. 56. Vgl. auch Mommsen Delphika p. 13, 2.

[34]) GCurtius Grundz. d. gr. Etym. p. 257² stellt *Πυθώ* und *Πύθων* fragweise

Sie gilt dann auch für den Namen des Drachen selbst, der im Hymnus zwar nicht genannt, aber durch die Worte Apollons unverkennbar angedeutet wird. Nach anderer, vielleicht späterer Tradition, die zuerst in alexandrinischer Dichtung hervortritt, heisst der Drache *Δελφύνη* oder in männlicher Form *Δελφύνης* [35]), ein Name, der an den des Ortes [36]) anklingt und möglicherweise von ihm abgeleitet ist. Wenigstens ist als Name des Orakelortes *Πυθώ* früher nachweisbar als *Δελφοί*, welches zuerst in dem kleinen Hymnus auf Artemis [37]) und in einem Fragment des Herakleitos [38]) erwähnt wird. Auch in der Legende von Tegyra und Sikyon wird als Name des Drachen Python, nicht Delphyne, genannt. Doch fehlt es an sicheren Kriterien, um zu entscheiden, welcher von beiden Namen der ursprüngliche ist. Denn auch der von den Alexandrinern aufgebrachte Name ist wahrscheinlich älterer Tradition entnommen und entspricht wenigstens dem Geschlecht nach besser, als der

---

mit der Wurzel *πυ* (*πύθω* mache faulen) zusammen. Vgl. Pott in Kuhns Zft VI p. 123. Preller Gr. Myth. I² p. 188, 2 (Müller Proleg. p. 232).

[35]) Die gewöhnliche Form ist *Δελφύνη*, doch findet sich auch *Δελφίνη* und vereinzelt (erst bei späteren Grammatikern) *Δελφύνης*, daneben *Δελφύς* u. a. m. Apollon. Rh. II, 708. Maiandrios von Milet und Kallimachos b. Schol. Apoll. Rh. l. l. (= Müller Frg. hist. gr. II p. 337 fr. 10 und Schneider Callimachea II fr. 364). Tertullian. de coron. 7 (= Callim. fr. 414 Schneid.). Dionys. Perieg. 442. Schol. Eur. Phoen. 232. Nonn. Dionys. XIII, 28. Tzetz. ad Lycophr. 208. Apostol. XV, 10. Suid. v. *Δελφοί*. Hesych. v. *Δελφύς* u. a. m. Vgl. Schneider a. a. O. II p. 563 ff. (Hoeck Kreta III p. 153. Preller Delphica (Berichte 1854) p. 145 f. Welcker Gr. Götterl. I p. 509). — Apollodor I, 6. 3 nennt, aber nicht in Delphi und »nach veränderter, sehr neuer Fabelei«, eine *Δελφύνη δράκαινα* als *ἡμίθηρ κόρη*.

[36]) *Δελφοί*, äol. *Βελφοί*, wohl von seiner Lage in einer tiefen Schlucht benannt vgl. *δελφ-ύ-ς* uterus, *δολφό-ς* : *ἡ μήτρα* (Hesych.) u. a. GCurtius Grundz. p. 420² (Müller Dor. I² p. 319 WSonne K. Zft f. v. Spr. X p. 169). — Die Alten leiteten umgekehrt den Namen Delphi von dem des Drachen ab (Schol. Eur. Phoen. 232). Nach Preller (in Pauly's R.-Encycl. II p. 903) hat Delphi seinen Namen von der durch Delphynes Tödtung verherrlichten Quelle (*Δελφοῦσα* Steph. Byz. v. *Δελφοί*). Dass Apollon Delphinios nicht nach der Delphyne benannt ist, wie Müller zu Aesch. Eum. p. 140, Schoemann Opusc. acad. I p. 343 u. A. nach dem Vorgange der Alten (Tzetz. ad Lycophr. 208) angenommen haben, ist bereits von Hoeck Kreta III p. 153 ff. und Preller Gr. Myth. I² p. 200 bemerkt worden.

[37]) XXVII, 14.

[38]) Herakleitos b. Plut. de Pyth. or. 21. Ueber beide Namen des Ortes vgl. GWolff Ueber die Stiftung des delph. Orakels in d. Verhandlgn d. XXI. Philol. Versammlg. p. 64 n. 2 u. Ahrens in Kuhns Zft. III p. 105.

Name Python, der *δράκαινα* des Hymnensängers. Nach O. Müller[39]) würde in der Benennung Delphyne ebenfalls ein Hinweis auf die tellurische Natur des Drachen, auf die »prolifike Kraft der Natur« gegeben sein[40]).

Im Hymnus, der die delphische Urlegende wiedergiebt, wird der Lindwurm als Landesplage, als Feind aller lebendigen Wesen geschildert. Apollon, der ihn erlegt, wird zum Befreier, zum Wohlthäter der bedrückten Menschheit. Dies scheint auf einen Konflikt zu deuten, den Licht und Wärme zu Gunsten des Menschen hervorrufen, wobei man in dem Namen des Drachen (Python) einen Hinweis auf die zersetzende, auflösende Wirkung der Sonnenstrahlen erkennen kann. Noch näher kommt man der Idee des Mythus, wenn man in Anschlag bringt, dass die Ueberlieferung den Drachenkampf mit Apollons Geburt verband, die in Delphi am 7. Bysios, also zu Frühlings Anfang gefeiert wurde[41]). Dies führt in eine Jahreszeit, wo die beginnende Wirkung der Sonnenwärme in den Bergthälern Griechenlands gewaltige und oft schreckvolle Naturerscheinungen hervorruft, Ereignisse, die wenn irgend welche zur Mythenbildung Anregung geben mussten. Eine genauere Erklärung lässt sich nicht begründen, auch nicht die Ansicht, welche unter

---

39) Dorier I² p. 319.

40) Die Episode vom Typhon ist der Erzählung des Homeriden (v. 127—177) so locker eingefügt, dass es sehr zweifelhaft ist, ob der Inhalt dieses Hymnenrestes von Anfang an zu dem Mythus vom pythischen Drachen in Beziehung stand (vgl. Baumeister Hymni homerici p. 117 f.) Es ist deshalb gerathener, dieses Einschiebsel hier unberücksichtigt zu lassen. Deutungen geben Schoemann [De Typhoeo Hesiodeo. Greifsw. 1851] Gr. Alt. II² p. 299. Schwartz Die altgriechischen Schlangengottheiten p. 18 ff. Forchhammer Daduchos p. 56 ff. u. A. Dass der Sieg über den Riesen Typhon zu den »älteren Themen« des Pythienfestes gehört habe (Mommsen Delph. p. 148, 2. 260 cf. p. 100. 252 ff.) halte ich nicht für erweisbar.

41) Dass der Monat Bysios für Delphi Frühlingsanfang bezeichnete, überliefert Plut. Qaest. gr. IX vgl. I Anm. 17. II, 128. IV, 6. Die Ansetzung des Drachenkampfes (und darnach des Anfangs der bezüglichen Kultusfeier) entscheidet über die Deutung des Mythus. Weniger (Pythien I p. 3) verlegt das Fest in den Monat *Ἀπελλαῖος*, d. h. in die Mitte des Sommers (Juli—August). Dann kann der Mythus nicht mehr auf den Sieg des Frühlings über den Winter bezogen werden, was Weniger denn auch ablehnt. Roscher (Studien z. vergl. Myth. I p. 41) folgt der physikalischen Deutung, obgleich er (p. 24) Wenigers Ansetzung des Septerion angenommen hat.

den neueren Mythologen[42]) am meisten Beifall gefunden hat, dass der Drachenkampf Apollons den »Sieg des lebenspendenden Sonnengottes über die dämonische Gewalt des Winters, d. i. der unfruchtbaren und schädlichen Zeit des Jahres« bedeute. Eine Auslegung, die, so ansprechend sie im Allgemeinen ist, doch darin Bedenken erregt, dass sie nicht einzelne, sinnlich wahrnehmbare Erscheinungen, sondern einen ziemlich ausgedehnten Zeitbegriff mit wechselndem Inhalt dem Symbol des Drachen unterlegt. Jedenfalls wird, wenn ein mächtiges und allenthalben sich wiederholendes Naturereigniss dem Drachenmythus zu Grunde lag, erst erklärlich, warum unter den apollinischen Kultussagen diese so hervorragende Geltung erlangen, so weite Verbreitung finden konnte. Auf dem Boden Delphi's vor allem, in den Schluchten des »schneeigen« Parnass[43]) und in den Niederungen zu seinen Füssen mussten sich die Naturerscheinungen, die mit dem Eintritt der Frühlingswärme verbunden sind, grossartig und gewaltsam zugleich äussern. Daher ist hier der Mythus zum Mittelpunkt des gesammten Kultus geworden, in dem Grade, dass die bedeutendsten Feste Delphi's ihm zur Verherrlichung dienten.

Wie tiefe Wurzeln er im Glauben des Volkes geschlagen hatte, offenbart sich darin, dass die dramatische Feier des Drachenkampfes bis in das dritte Jahrhundert n. Chr., wenn auch nicht mehr in ursprünglicher Form, abgehalten wurde. So berichtet der hl. Cyprian, der in seiner Jugend an dem Feste Theil genommen hatte[44]).

Auch das Christenthum hat die unverwüstliche Lebenskraft

---

[42]) Schwartz De antiquissima Apollinis natura p. 30. Preller Delphica (Berichte 1854) p. 148. Petersen Gr. Myth. in Allg. Encycl. I. Bd. 82 p. 116. Lauer Griech. Myth. p. 260. 263. Roscher Stud. z. vergl. Myth. I p. 41 ff.

[43]) Von der Strenge des Winters in Delphi giebt Pausan. X, 23. 4 (Schub.) ein anschauliches Bild. Vgl. Foucart Mém. sur les ruines et l'hist. de Delphes (Arch. des miss. scientif. II, 2) p. 175. Mommsen Delph. p. 222, 2.

[44]) In der Confessio S. Cypriani (Acta Sanct. Sept. VII p. 222. Antv. 1760 fol.) sagt der Heilige von sich *Ἐγώ εἰμι Κυπριανὸς ὁ ἐξ ἁπαλῶν ὀνύχων ἀνατεθεὶς τῷ Ἀπόλλωνι κειμήλιον, μυηθεὶς ἔτι νήπιος τὴν τοῦ δράκοντος δραματουργίαν*, was Preller im Philologus I p. 349, der auf die Stelle aufmerksam gemacht hat, gewiss mit Recht auf die delphische Feier bezieht. Einen mystischen Charakter hatten damals fast alle religiösen Feste angenommen. Preller und Petersen (Griech. Mythol. [Allg. Encycl. I, 82] p. 369) schreiben das Zeugniss einem Bischof Kyprianos von Antiochien (Ende des 3. Jahrh.) zu.

dieses Mythus nicht zerstören können. Nachklänge desselben haben sich in einzelnen Volksliedern bis in die Gegenwart gerettet. Nach Lenormant [45]) bildet die Drachenlegende die Grundlage einer neugriechischen Sage, welche in drei Versionen verbreitet ist, deren eine in Morea, die andere in Thessalien, eine dritte in Kleinasien erzählt wird. Bei den Morlakken [46]) hat sich eine im Kern verwandte Drachensage in Form einer Ortslegende erhalten, deren Ursprung möglicherweise nach Griechenland zurückführt.

VI.

Neben Musik und Dichtung war es hauptsächlich die bildende Kunst, die aus dem Mythus von Apollon Pythoktonos vielseitige Anregung schöpfte. Wenn wir auch von den Denkmälern dieses Gegenstandes nur lückenhafte Kenntniss haben mögen, so lässt sich doch feststellen, dass die verschiedenen Versionen, in welche die mythische Tradition sich zerspalten hat, nebeneinander zur Darstellung gekommen sind. Ein bestimmter, alleinherrschender Typus hat sich nicht herausgebildet.

An die älteste Form der Legende, wie sie im homerischen Hymnus vorliegt, schloss sich ein Werk an, welches auch seiner Entstehungszeit nach unter den uns bekannten das früheste zu sein scheint. Nach Plinius [1]) bildete Pythagoras von Rhegion eine Erzgruppe des Apollon und der Pythonschlange, die den Pfeilen des Gottes erliegt. Da weder Leto noch Artemis erwähnt werden, so konnte Apollon nicht als Kind, sondern nur als erwachsener

---

[45]) FrLenormant Monographie de la voie sacrée éleusinienne I p. 522 n. 9, der auf APassow Popul. carm. Graeciae recent. nr. 508—510 verweist.

[46]) AMaury Hist. des religions de la Grèce antique I p. 135 n. 1.

[1]) Plin. N. H. XXXIV, 59 Pythagoras Rheginus [ex Italia] — fecit — Apollinem serpentemque eius sagittis configi. cf. Grasberger de usu Plin. p. 111. ex Italia ist Glossem nach Mayhoff Lucubr. Plin. spec. p. 51.

Knabe oder in reifer Männlichkeit dargestellt sein. Ferner lässt sich aus den Worten des Plinius schliessen, dass die Schlange nicht als Beiwerk, sondern als selbständige, gleichgeltende Figur, als ein dem Gotte ebenbürtiger Gegner behandelt war. Der Künstler erkannte ohne Zweifel, wie nahe für diesen Gegenstand die Gefahr lag genrehaft zu wirken, wie leicht er auch unverständlich werden konnte, wenn nicht der Kampf des Gottes mit dem Drachen »dem Feinde der Götter und Menschen«, sondern nur der siegende Gott hervorgehoben wurde. Raoul-Rochette [2]) hat die Vermuthung ausgesprochen, der sich Panofka, Bursian, Jahn u. A. angeschlossen haben, dass uns Nachbildungen dieser Gruppe auf Silbermünzen von Kroton [3]) erhalten seien. Diese ohne wesentliche Abweichungen [4]) unter einander übereinstimmenden Münztypen zeigen in der Mitte des Münzfeldes einen anscheinend colossal zu denkenden Dreifuss, von dessen Becken zwei wollene Binden herabhangen. Zur Linken tritt die Figur des Apollon, die noch nicht die Höhe des Dreifusses erreicht, hinter demselben hervor, in Begriff den Pfeil vom Bogen abzuschiessen. Sie ist jugendlich-kräftig, mit langem, auf die Schultern herabwallendem Haar gebildet und mit einem auf das linke Bein herabgefallenen Gewand bekleidet. Das Ziel des Gottes ist eine ihm an Grösse gleichende Schlange, die sich zur Rechten des Dreifusses befindet. Für die angegebene Vermuthung kann einmal die allgemeine Uebereinstimmung in der Auffassung des Gegenstandes, die sich von der gewöhnlichen, weiter unten zu besprechenden, durchaus unterscheidet, geltend gemacht

---

2) R.-Rochette Mém. de numism. et d'antiq. p. 33 ff. 133 [mir nicht zugänglich]. Panofka in Gerhards Arch. Anz. 1856 p. 274*. Bursian in Allg. Encycl. I Bd. 82 p. 415. Jahn Entführung der Europa (in den Denkschriften d. Wiener Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Cl. Bd. XIX. 1870) p. 10 Anm. 5.

3) Carelli Num. It. vet. tab. 183, 21 ss. Eckhel Num. anecd. tab. III, 25 (= Millin Gal. Myth. 16, 54). Mus. Borb. VI tav. 32, 6. R.-Rochette a. a. O. pl. III nr. 19 und Mém. de l'Acad. des inscr. et bell.-lettr. XIV, 2 pl. III, 19. Numism. Chron. N. S. XIII (1873) pl. 3, 7. Müller-Wieseler DaK. II, 13. 145. — Einen Tempel des Apollon Pythios zu Kroton erwähnt Jamblich. vit. Pythag. c. 9.

4) Trotz kleiner Veränderungen, z. B. in den Grössenverhältnissen, bleiben — soviel ich übersehen kann — die Hauptzüge der Composition dieselben. Wieselers Urtheil, dass Apollon Pythontödter auf den Münzen von Kroton »in verschiedenem Stile und abwechselnder Haltung vorkommt«, scheint durch die offenbar unzuverlässigen Abbildungen bei Carelli hervorgerufen zu sein.

werden. Ausserdem lässt sich die sehr complicirte Bewegung der Figur des Apollon in Anschlag bringen, die in ihrer Kühnheit an das in einem anderen Werke, dem Erzbilde des hinkenden Philoktet[5]), von Pythagoras angewandte Motiv erinnert. Es ist deutlich zu sehen, dass Apollon den Dreifuss als Deckung benutzt, dass sein Unterkörper durch einen der colossalen Füsse desselben geschützt ist, während der Oberkörper sich seitlich vorbiegt, eine Bewegung an der auch das linke Bein, aber nur dieses, Theil nimmt. So zeigt sich der Unterleib und das rechte Bein in der Vorderansicht, der Oberkörper im Profil und das linke Bein in einer Seitwärtsdrehung, die gleichsam zwischen den Gegensätzen der Bewegung vermittelt und die Heftigkeit des Angriffs in lebendigster Weise veranschaulicht. Allerdings erweckt gerade diese enge Verbindung der Figur des Apollon mit dem Dreifuss[6]) ein Bedenken, welches bereits von Overbeck[7]) kurz angedeutet worden ist. Gehen wirklich die Darstellungen jener Münzen auf ein statuarisches Vorbild zurück, so musste in dieser Gruppe die Colossalmasse des Dreifusses so sehr überwiegen, dass die Figuren des Gottes und der Schlange fast zur Geltung von Parerga herabgedrückt wurden. Die Vermuthung Jahns (a. a. O.), dass der Dreifuss vielleicht hinzugefügt sei, »um den Bogenschützen und sein Ziel nicht unmittelbar nebeneinander zu stellen«, kann an diesem Uebelstande nichts ändern. Erklären liesse sich der Dreifuss dann besser als Hinweis auf das delphische Heiligthum, in dessen Nähe der Kampf vor sich ging. Ueberdiess müsste auffallen, dass Plinius einen so wesentlichen Theil der Gruppe mit Stillschweigen übergangen hätte.

Eine andere Darstellung findet sich unter den Werken des Euphranor erwähnt. Plinius[8]) nennt von diesem Meister ein Erzbild der »Latona, die ihre neugeborenen Kinder Apoll und Diana

---

5) Overbeck Schriftq. nr. 499. 505. Ann. dell' Inst. XXIX p. 263. ff. (Michaelis).

6) Der enge Zusammenhang zwischen Apollon und dem Dreifusse verwehrt auch mit Michaelis (Ann. dell' Inst. a. a. O.) anzunehmen, dass der Dreifuss als Münzzeichen der Darstellung nur äusserlich beigefügt sei.

7) Gesch. d. gr. Plast. I p. 211 Anm. 125.

8) Plin. N. H. XXXIV, 77. Euphranoris est — Latona puerpera Apollinem et Dianam infantes sustinens in aede Concordiae. Ueber die »im Innern« dieses Tempels vereinigten Kunstwerke vgl. Becker Handb. d. röm. Alt. I p. 312. Stark Niobe und die Niobiden p. 129.

auf den Armen trägt«. Er fügt hinzu, dass die Gruppe im Tempel der Concordia zu Rom stand, vielleicht als Weihegabe eines römischen Beamten, der das Werk aus Griechenland entführt hatte. Schon Boettiger[9]) bestimmte richtig den Gegenstand dieser Statue, indem er auf ein von Tischbein[10]) publicirtes Vasengemälde hinwies, in welchem die Flucht der Leto vor dem Drachen Python dargestellt ist. Ebenso glaubte Brunn[11]) in dem Werke »einen der Momente voraussetzen zu dürfen, in denen Leto auch nach der Geburt durch den Hass der Hera noch von Drangsalen verfolgt wird«. Diese Drangsale werden aber ausschliesslich mit dem pythischen Drachen in Verbindung gebracht, dessen Erlegung die erste[12]) und vielgepriesene That des neugeborenen Apollon war. Dass dieser als unmündiges Kind vom Arme der Mutter getragen wird, dieser Zug findet sich nur im Mythus vom Drachenkampfe, hier aber auch mit Vorliebe hervorgehoben. Schon die zweite That des Letoiden[13]), die Erlegung des Tityos, wird soviel wir wissen, nie mehr dem Kinde, sondern stets dem erwachsenen Gotte zugeschrieben[14]). Dass nicht an eine Kultusstatue, an ein Bild der ruhigstehenden, Verehrung heischenden Leto zu denken ist, zeigt nicht blos der Zusatz puerpera, sondern auch das ganze Motiv der Gruppe. Man war gewöhnt das Ansehen der göttlichen Mutter durch Gleichstellung mit ihren Kindern auszudrücken, wie sich denn Statuengruppen der Letoiden und der Mutter häufig erwähnt finden[15]). In einem Kultusbilde

---

9) Andeutungen p. 181 (vgl. Panofka Ann. dell' Inst. I p. 397).

10) Ancient vases III pl. 4 (III pl. 25 ed. Paris.) s. unten X zu Anm. 2.

11) Gesch. d. griech. Künstler I p. 317.

12) Libanius Narr. 19 (= Westermann Mythogr. gr. p. 376, 45) *τεχθεὶς δὲ ὁ Ἀπόλλων εὐθὺς ἦν τοξότης, καὶ ἔργον αὐτῷ πρῶτον ὁ δράκων ὅς ἐπολέμει τῇ Λητοῖ βουλομένῃ τεκεῖν*. Vgl. I Anm. 17.

13) Apollod. I, 4. 1.

14) Knidische Gruppe in Delphi (Paus. X, 11. 1), am Apollonthrone zu Amyklai (Paus. III, 18. 15), unter den Säulenreliefs von Kyzikos (Jacobs Exercit. crit. in script. vet. II p. 188 ff.), vgl. auch Apollon. Rh. I, 759 ff. Häufig auf Vasenbildern z. B. Élite céram. II pl. 55—58. Gerhard Trinksch. u. Gef. Tfl. C, 1 (München 402).

15) Pausanias giebt folgende Beispiele: in Sparta (III, 11. 9), Mantineia (VIII, 9. 1 von Praxiteles), Olympia (V, 17. 3), auf dem Berg Lykone (II, 24. 5 von Polykleitos), in Megara (I, 44. 2 von Praxiteles), Tanagra (IX, 22. 1), Abai (X, 35. 4), Kirrha (X, 37. 8). Philiskos von Rhodos bildete eine Marmorgruppe von Apoll Artemis Leto und den neun Musen (Plin. N. H. XXXVI, 34), viel-

konnte man Apollon und Artemis nicht als Kinder auf den Armen der Mutter darstellen, ohne die göttliche Würde der ersteren gegen die der Leto herabzudrücken. Man darf annehmen, dass hauptsächlich aus diesem Grunde in der einzigen, uns bekannten Kultusgruppe, welche mit Leto die Letoiden als Kinder in Verbindung brachte, die Mutter in einer Einzelstatue dargestellt war, während die Kinder von ihr gesondert den Armen einer Amme, der Ortsnymphe Ortygia, anvertraut waren [16].

Wir dürfen demnach in dem Werke des Euphranor mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Darstellung der vor dem Drachen fliehenden Leto voraussetzen. Ob uns Nachbildungen dieser Statue erhalten sind, wird weiterhin zu untersuchen sein.

Der Drachenkampf des Apollon war auch auf einem der Säulenreliefs (στυλοπινάκια) des Tempels der Apollonis in Kyzikos zu sehen [17]. Der Tempel war nach Ol. 155,3 von Attalos II seiner

---

leicht nach dem Vorbild des Praxias und Androsthenes (Giebelgruppe des Apollontempels in Delphi Paus. X, 19. 4). Anderes bei Welcker Griech. Götterl. I p. 530. Eine derartige Kultusgruppe scheint auf einer römischen Erzmünze von Kolophon dargestellt (Streber Numism. nonn. graeca in den Abhandlgn. d. Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. Cl. Bd. I 1835 tab. III, 10). Sie zeigt Artemis mit langer Fackel (Scepter?) und Köcher, andererseits Leto, langgewandet und mit einem Stab (Scepter?) in der Linken, beide stehend. Zwischen ihnen Apollon sitzend, mit Lorbeerzweig und Lyra. Streber (a. a. O. p. 213. 215 f.) meint, dass die Artemis gegenüberstehende Figur die Rechte zum Haupt erhebe (während sie dieselbe vielmehr auf die Schulter Apollons legt) und nennt sie deshalb Nemesis. Ebenso Mionnet Descript. Suppl. VI p. 102 nr. 141.

16) Diese Werke, von Skopas gearbeitet, standen in einem Tempel im heiligen Haine Ortygia bei Ephesos Strabon XIV, 1. 20 (p. 640) ἡ μὲν Λητὼ σκῆπτρον ἔχουσα, ἡ δ' Ὀρτυγία παρέστηκεν ἑκατέρῳ τῇ χειρὶ παιδίον ἔχουσα. cf. Tacit. Ann. III, 61. Dass in diesen Statuen eine situationslose Kultusgruppe und nicht die Scene der Flucht vor dem Drachen zu erkennen ist, ergiebt sich, wie ich glaube, mit Sicherheit aus der Hinzufügung der Amme, die im Mythus vom Drachenkampfe keine Stelle hat, und daraus, dass Leto ein Scepter trägt. Letzteres Attribut ist in den Händen der flüchtenden Göttin undenkbar, darf dagegen bei einer zur Verehrung geweiheten, in ruhiger Haltung aufgefassten Tempelstatue nicht fehlen. So ist es auch dem sitzenden Bild der Leto (durch Beischrift ΛΗΤΩ kenntlich gemacht) auf Münzen von Tripolis (Spanhem. observ. in Callimach. h. p. 525. Mionnet Descr. III p. 391 nr. 510) beigegeben, welches vermuthlich eine Kultusstatue wiedergiebt.

17) Anthol. Palat. III (Dübner I p. 41 ff.). EQVisconti [Iscr. Triopee p. 122=] Opere varie I p. 359 n. (1). Jacobs Exercitat. crit. in script. vet. II p. 137—204. Animadv. in Epigr. Anthol. gr. III, 3 p. 620 ss. 639. Müller Handb. d. Arch.

Mutter in deren Geburtsstadt errichtet worden [18]). Er sollte ein Denkmal der innigen Liebe sein, welche Apollonis mit ihren Söhnen und diese unter einander verbunden hatte [19]). Deshalb waren in den Reliefs der Säulen die berühmtesten mythologischen, auch einige historische Beispiele kindlicher Pietät zur Darstellung gekommen. Für das Relief derjenigen Säule, welche die Ecke der Nord- und Ostseite gebildet zu haben scheint [20]), war jene Wendung des Mythus von Apollon Drachentödter gewählt worden, welche auch dem pythischen Kultus in Sikyon (vgl. oben Abschn. III S. 43 ff.) zu Grunde lag [21]). Nicht mehr vom Arme der Mutter aus, sondern als erwachsene Götter, bekämpften Apollon und Artemis gemeinsam und in Gegenwart der Leto den Drachen, der sich gewiss auch figürlich als ebenbürtiger Gegner kund gab. Diese Auffassung des

---

§ 153, 3. 157, 2. Marquardt Cyzicus p. 149 f. Köhler Gesamm. Schriften VI p. 225 ff. OJahn AZ. XI (1853) p. 85 f.

18) Suid. v. *Ἀπολλωνιὰς λίμνη* cf. Strab. XII, 7. 10 (p. 575). Jacobs Exercit. crit. II p. 141.

19) Plut de frat. am. 5 (III p. 295 Tauchn.) Polyb. XXIII, 18 (IV p. 281 f. Schweigh.).

20) Es sind in den Epigrammen die Inhaltsangaben von 19 Säulenreliefs erhalten, von denen je 6 (7?) der West- und Ostseite angehören. Da es sehr unwahrscheinlich ist, dass Nord- und Südseite verschiedene Säulenanzahl hatten, so drängt sich die Vermuthung auf, dass ein Säulenrelief übergangen worden ist. Nimmt man an, dass der Tempel als 20säuliger Peripteros mit quadratischem Grundriss (jederseits 6 Säulen) construirt war — etwa nach dem Vorbilde des Maussoleion zu Halikarnassos, mit dem der Tempel wenigstens gleiche Bestimmung gehabt zu haben scheint — so lässt sich, ohne den Angaben der Argumente Zwang anzuthun, in den Gegenständen der Reliefs auf der Vorder- und Rückseite des Gebäudes eine ziemlich genaue Responsion nachweisen. Der Vorderseite, die nach Süden gewendet war, fallen dann zu: (A) Bellerophons Rettung, (B) Befreiung der Melanippe durch ihre Söhne Aiolos und Boiotos, (C) Anapis und Amphinomos — Thür — (C′) Kleobis und Biton, (B′) Befreiung der Rhea Silvia durch ihre Söhne Romulus und Remus, (A′) Semele's Apotheose. Auf der Rückseite befanden sich (von W. nach O.): (a) Rettung der Hypsipyle durch ihre Söhne Eunoos und Thoas, (b) Abentheuer der Tyro, (c) fehlt, (c′) Odysseus und Antikleia, (b′) Abentheuer der Dirke, (a′) Rettung der Leto vor Python durch Apollon und Artemis. Bei dieser Anordnung, welche die überlieferte Reihenfolge fest hält, kommen die beiden einzigen Darstellungen historischen Inhalts (C und C′) links und rechts neben die Thür zu stehen.

21) Anthol. gr. XIII p. 626 Jacobs (cf. Exercit. crit. II p. 161). Anthol. Pal. III, 6 (I p. 42 Dübn.) *ὁ ἕκτος (κίων) ἔχει Πυθῶνα ὑπὸ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος ἀναιρούμενον, καθότι τὴν Λητὼ πορευομένην εἰς Δελφοὺς ἐπὶ τὸ κατασχεῖν [τὸ] μαντεῖον ἐπιφανεὶς διεκώλυσεν.*

Mythus gestattete eine breitere Auseinanderlegung der Gruppe der Kämpfenden, die vermuthlich noch durch Lokalgottheiten vergrössert war, dem Bedürfniss des Bildhauers entsprechend, der den gegebenen Reliefstreifen mit Figuren zu füllen hatte.

Wie wir uns diese Stylopinakia vorzustellen haben, kann nach der Wiederauffindung der Reste des Artemisions von Ephesos[22]) nicht zweifelhaft sein. Es waren nicht, wie Visconti, Müller u. A.[23]) vermutheten, viereckige, an die Säulen gleichsam angeheftete Tafeln, auch nicht Gemälde oder bemalte Basreliefs, sondern Reliefbänder, welche den unteren Theil des Säulenschaftes rings umgaben.

Auch in Delphi befand sich nach Klearchos von Soloi[24]) eine bildliche Darstellung des Drachenkampfes und zwar als *μίμημα τῆς τότε πράξεως* an der Stelle, wo dem Mythos zufolge der Drache die Göttin angefallen hatte. Es war eine Erzstatue der Leto mit ihren Kindern, von denen Apollon, in Kindesgestalt und noch vom Arm der Mutter getragen, in Begriff war den Lindwurm mit seinen Pfeilen zu erlegen. Vermuthlich war Leto als sich flüchtend aufgefasst, wie denn der Stein, auf dem sie Rettung gesucht haben sollte, noch unter der Statue gezeigt wurde. Dass die Pythonschlange »vor

---

Γηγενέα Πυθῶνα, μεμιγμένον ἑρπετοῦ ὁλκοῖς,
ἐκνεύει Λατὼ, πάγχυ μυσαττομένη·
Σκυλᾶν γὰρ ἐθέλει πινυτὰν θεόν. ἀλλά γε τόξῳ
θῆρα καθαιμάσσει Φοῖβος ἀπὸ σκοπιῆς
Δελφῶν, οὗ θήσει τρίπον ἔνθεον· ἐκ δ᾽ ὅδ᾽ ὀδόντων
πικρὸν ἀποπνεύσει ῥοῖζον ὀδυρόμενος.

22) Curtius Arch. Ztg. XXX (1873) p. 72 ff. Tfl. 65. 66. ITWood Discoveries at Ephesus including the site and remains of the great temple of Diana (Lond. 1877) frontisp. Die columnae caelatae sind auch auf einigen ephesischen Münztypen, welche das Artemision darstellen, deutlich wiedergegeben, am besten auf einer hadrianischen Münze bei Wood a. a. O. p. 266.

23) Vgl. OJahn AZ. 1853 p. 85 Anm. 57. Semper Stil I p. 283 f. Bursian Jhrbb. f. cl. Philol. 87 (1863) p. 96, 9.

24) Athenaios XV, 701 c. d. [= CMüller Fragm. hist. gr. II, 318 n. 46] *Κλέαρχος ὁ Σολεὺς — ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παροιμιῶν τὴν Λητώ φησιν ἐκ Χαλκίδος τῆς Εὐβοίας ἀνακομίζουσαν εἰς Δελφοὺς Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν γενέσθαι παρὰ τὸ τοῦ κληθέντος Πύθωνος σπήλαιον, καὶ φερομένου τοῦ Πύθωνος ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ Λητὼ τῶν παίδων τὸν ἕτερον ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα προσβᾶσα τῷ λίθῳ τῷ νῦν ἔτι κειμένῳ ὑπὸ τῷ ποδὶ τῆς χαλκοῦ εἰργασμένης Λητοῦς, ὅ τῆς τότε πράξεως μίμημα γενόμενον ἀνάκειται παρὰ τὴν πλάτανον ἐν Δελφοῖς, εἶπεν, ἵε παῖ (τυχεῖν δὲ τόξα μετὰ χεῖρας ἔχοντα τὸν Ἀπόλλωνα).*

dem Steine gebildet war«, wie Boetticher[25]) angenommen hat, ist nicht wahrscheinlich, da sie zum Verständniss der Darstellung nicht nothwendig war. Ueber den Künstler und die Entstehungszeit dieses Werkes haben wir keine Nachricht.

VII.

Zahlreicher sind die erhaltenen Darstellungen des Mythus. Von den bisher bekannten sind die meisten (eine durch Streber publicirte Münze ausgenommen), was die Ausführung betrifft, von ziemlich untergeordnetem Werth. Die wichtigsten — zwei Marmorstatuetten, mit denen sich eine Reihe von Münztypen zusammenstellen lassen — sind ganz unbeachtet geblieben, obgleich wenigstens die eine von ihnen seit Jahren einer öffentlichen Sammlung Roms angehört. Die andere befindet sich seit ihrer Auffindung in römischem Privatbesitz und ist noch immer sogut wie unzugänglich.

Von der letzteren enthält Tfl. I, 1 eine Abbildung nach einer vom Original genommenen Photographie, welche ich der Güte des Fürsten Torlonia verdanke. Die Statuette stand früher in der, an der Via Nomentana gelegenen Villa desselben, ist aber in jüngster Zeit dem neugegründeten Museo Torlonia in Trastevere überwiesen worden. In dem (noch nicht veröffentlichten) Verzeichniss dieser Sammlung[1]) wird sie auf S. 42 unter nr. 66 aufgeführt. Sie ist aus feinkörnigem, griechischem Marmor gearbeitet und 0,86 m., die Basis eingerechnet 0,92 m. hoch. Ergänzt ist an der Frauenfigur der Kopf mit der Hälfte des Halses, der linke Arm von der Mitte des Oberarmes an bis zur Handwurzel, der rechte Arm ebenfalls von der Mitte des Oberarmes an sammt der Hand, der

---

25) Baumkultus der Hellenen p. 118.

1) PEVisconti Catalogo del museo Torlonia di sculture antiche. Roma 1876. 8.

rechte Fuss mit einem Stück des Gewandes über dem Unterschenkel, der untere Rand des Gewandes mit dem angrenzenden, vorderen Stück der Basis bis zu dem antiken linken Fuss, von dem die Hälfte der Zehen, ausser der kleinen, modern sind. An der von dem linken Arme gehaltenen Kinderfigur ist der Oberkörper mit einem Theile des auf die Oberschenkel herabgefallenen Gewandes, der linke Fuss mit einem Stück des Unterschenkels und die Hälfte des rechten Fusses neu. Von der andern Kinderfigur sind der Oberkörper und beide Fussspitzen ergänzt; alt sind die Beine mit einem Stück des Unterleibes und der auf der Schulter der Frau aufruhende linke Unterarm ohne den Ellenbogen. Die Basis ist sorgfältig profilirt, sie hat die Form eines Kreisabschnittes. Die alten Theile der Figur sind gut erhalten und nur an einzelnen Stellen leicht übergangen.

Der Ergänzer hat im Allgemeinen das Richtige getroffen. Die Reste des Halses der Frauenfigur beweisen, dass der Kopf derselben der linken Schulter zu (n. r. vom Beschauer) gewendet war. In den Köpfen der beiden Kinderfiguren hat der Ergänzer männliches und weibliches Geschlecht mit Recht unterschieden. Dies bezeugt einmal der Unterschied in der Haltung. Die eine Figur sitzt mädchenhaft ruhig mit zusammengeschlagenen Beinen da. Sie hält sich mit der linken Hand am Gewande der Frau fest. Die andere ist sehr lebhaft, ja ungestüm bewegt, so dass der ganze Unterkörper verdreht, das rechte Bein unter das linke geschoben ist. Eine entsprechende Wendung macht auch der erhaltene Theil des Unterleibes, welcher erkennen lässt, dass der Oberkörper, wie in der Ergänzung, heftig umgewendet war, dem Orte zu, von dem die Frau sich eilenden Schrittes entfernt. Den Unterschied des Geschlechts kennzeichnet auch die Bekleidung. Die erstere Figur trägt ein langes, chitonartiges Gewand, welches bis auf die Knöchel herabfällt und, wie ein Zipfel des Ueberschlages am linken Oberschenkel zeigt, auch den Oberkörper bedeckte. Die Füsse sind mit Sandalen bekleidet. Der anderen, männlichen Figur ist um den Schoss ein leichtes Gewand geschlagen, welches die Beine zum Theil unbedeckt lässt. Die Füsse sind ohne Sandalen. Die Figur der Frau ist mit einem langen, ärmellosen Chiton bekleidet, dessen Ueberschlag fast bis auf den, die Gürtung verdeckenden Faltenkranz herabfällt. An den Füssen trägt sie Sandalen. Die Ausführung ist

verhältnissmässig sorgfältig, doch aus römischer Zeit. Die Falten sind überall, auch an der Gewandung der Kinderfiguren, fleissig durchgebildet. Die Säume des Ueberschlages an dem Gewande der Frau werden durch feine Einschnitte angedeutet. Dagegen ist die Rückseite der Statuette nur angelegt.

Ueber die Herkunft des Werkes findet sich in dem erwähnten Kataloge nur die Angabe: Villa Torlonia sulla via Nomentana. Der Fundort lässt sich aber aus den Berichten Gerhards in Schorns Kunstblatt [2]) und aus den Angaben in der Beschreibung der Stadt Rom [3]) bestimmen. Die i. J. 1825 vom Herzog von Bracciano (Torlonia) im Circus des Maxentius unternommenen Ausgrabungen förderten mit den Resten der Spina eine Reihe von Bildwerken zu Tage, die grösstentheils zur Ausschmückung der Spina gedient zu haben scheinen. In der Nähe des Halbkreises, mit dem der Circus abschliesst [4]), fand man die Statuen einer »bogenspannenden Amazone«, einer sitzenden Frau, unter deren Stuhl ein Hund liegt und einer »weiblichen Figur von halber Lebensgrösse, welche man nach den zwei Kindern in ihren Armen, beide jedoch lang bekleidet, für eine Latona zu halten geneigt war«. Die beiden letzteren Statuen sind in das Museo Torlonia gekommen, die erstere findet sich bei Visconti unter nr. 75 angeführt, die andere ist ohne Zweifel mit der gegenwärtig besprochenen identisch.

Mehr verstümmelt ist eine ebenfalls noch unedirte Statuette des Capitolinischen Museums, welche im süd-östlichen Eckzimmer des Erdgeschosses steht und mit Nr. 21 bezeichnet ist

---

2) Kunstbl. 1825 nr. 50 p. 200 (vgl. nr. 22 p. 87 f. und 1826 nr. 69 p. 274 f. nr. 71 p. 281 ff.).

3) Beschr. d. St. Rom III, 1 p. 635 f. — Die ausführlicheren Schriften von Nibby Dissertazione del Circo di Romolo etc. (Roma 1825) und von Burgess Description of the Circus on the Via Appia near Rome, with some account on the Circensian games (London 1828) kann ich nicht vergleichen.

4) Vgl. den Grundriss des Circus von De Romanis im Kunstblatt 1826 nr. 69, auf dem die Standorte der gefundenen Bildwerke (ausser dem der obigen Gruppe) nach Nibbys Ansetzungen mit Buchstaben bezeichnet sind. Aus der Bauzeit des Circus lässt sich übrigens nach Gerhard (Kunstblatt 1826 p. 281) für keines dieser Bildwerke ein Datum ableiten, da sie sämmtlich besser seien, als die Zeit des Maxentius voraussetzen liesse. Die verhältnissmässig recht gute Arbeit der Letogruppe und die vorzügliche Ausführung der Porträtstatue mit einem Hund rechtfertigen Gerhards Angaben.

(Tfl. I, 2). Sie ist anscheinend von griechischem Marmor. Die Höhe beträgt ohne Basis 0,70 m. Die Statuette ist ohne Ergänzungen. An der Bruchfläche des Halses und des linken Armes sind zwei Metallzapfen erhalten, die vermuthlich von antiken Restaurationen herrühren. Von dem einst ergänzten rechten Arm ist noch das Zapfenloch übrig geblieben. Im Rücken der Figur befindet sich ein anderer Zapfen, der wohl zur Befestigung derselben an einer Wand gedient hat. Es fehlen Kopf und Hals, der ganze rechte Arm mit einem Stück der Schulter, die vordere Hälfte des linken Unterarms mit dem grössten Theile der Hand (erhalten die Spitze des kleinen und undeutliche Reste anderer Finger) und dem Oberkörper des von diesem Arme getragenen Kindes, von dessen Füssen die Zehen abgestossen sind, ferner das Mittelstück des rechten Fusses der Frau und die unter ihm befindliche Ecke der Basis. Die Figur ist unmittelbar über der Basis gebrochen. Die Gewandfalten sind mehrfach bestossen. Im Uebrigen ist die Oberfläche des Marmors gut erhalten und nur in der Gegend des rechten Beines durch Feuer geschwärzt. Die Arbeit ist aus römischer Zeit, etwas schwerfällig und ungeschickt, auch weniger eingehend in der Faltenbehandlung, als die der ersteren Statuette, doch ebenfalls ziemlich sorgfältig. Mit besonderem Fleiss sind die doppelsohligen Sandalen ausgeführt. Die Gewandsäume sind am unteren, den Boden berührenden Rande des Chitons durch zwei parallel laufende Linien angedeutet. Die Rückseite der Figur ist nicht vernachlässigt. Die Basis ist im Profil derjenigen der torlonia'schen Statuette sehr ähnlich; sie hat, wie jene, die Form eines Kreisabschnittes, wie sie für Nischenfiguren üblich war. Ueber die Provenienz des capitolinischen Fragmentes geben weder ältere, noch neuere Beschreibungen des Museums eine Auskunft. Doch ist wahrscheinlich, dass es, wie fast alle Antiken dieser Sammlung, auf römischem Boden zu Tage gekommen ist. Aus der starken Beschmutzung der Figur und aus der Numerirung derselben lässt sich nur soviel abnehmen, dass sie nicht zu den erst neuerdings dem Museum einverleibten Bildwerken gehört.

Zwischen beiden Statuetten zeigt sich in der Gesammtanlage eine auffallende Uebereinstimmung, und zwar nicht nur im Bewegungsmotiv und in der Bekleidung der Frauenfigur, sondern auch

in dem von ihrem linken Arm gehaltenen Kinde, welches beidemale im Wesentlichen gleich behandelt ist. Wie in der torlonia'schen Gruppe, ist es in der capitolinischen in heftiger Bewegung zurückgebeugt gewesen. Dies beweist einmal die deutlich zu erkennende Verschiebung der Beine, deren linkes über das rechte geschlagen ist, ferner die Reste des abgebrochenen Oberkörpers, die nicht in vertikaler Richtung aufwärts, sondern seitlich nach der Mitte des Oberarms der Frau zu verlaufen. Uebereinstimmend ist auch der Mangel einer Fussbekleidung, ähnlich das leichte Gewand, von dem in der capitolinischen Gruppe, wie in der Gruppe Torlonia, zwei Zipfel unter der Hand der tragenden Frau herabhängen. Die entsprechende zweite Kinderfigur des capitolinischen Fragments ist bis auf die Ansatzspuren neben und über der rechten Brust der Frau verloren gegangen. Auch in Bezug auf die Faltengebung ist zwischen beiden Statuetten wenigstens in der Anordnung der Hauptmassen des Gewandes eine gewisse Uebereinstimmung vorhanden, obgleich im Allgemeinen die torlonia'sche Figur der capitolinischen in feinerer Durchbildung der Gewandung, in der Fülle wohlgewählter Faltenmotive weit überlegen ist.

Diese Uebereinstimmung in der Komposition lässt kaum eine andere Erklärung zu, als die, dass für beide Figuren ein und dasselbe Vorbild benutzt worden ist, von dem die Statuette des Museo Torlonia eine wohl auch in Einzelheiten verhältnissmässig getreue Copie darstellt, während in der mit geringerem Geschick ausgeführten capitolinischen Nachbildung nur die Hauptmotive der Komposition wiedergegeben, die feineren Züge des Originals verloren gegangen sind.

Die richtige Deutung ist schon bei Auffindung der Statuette Torlonia erkannt worden. Es ist Leto, die mit Apollon und Artemis auf den Armen vor dem Drachen Python flieht. Der Drache selbst, welcher bei dem oben erwähnten Werke des Pythagoras nicht fehlen konnte, durfte hier ohne Gefahr für die Deutlichkeit wegbleiben. Denn nach der übereinstimmenden Ueberlieferung des Mythus hatte Apollon als Kind auf dem Arme der Mutter nur diesen einen Gegner, und dass er den Kampf mit ihm bereits aufgenommen, lässt sich aus der Haltung der Figur Apollons in beiden Statuetten mit Sicherheit erkennen.

VIII.

Eine weitere Bestätigung gewinnt diese Erklärung durch eine Reihe von Darstellungen der fliehenden Leto, welche offenbar dasselbe Vorbild, wenn auch theilweise mit willkührlichen Abänderungen wiedergeben. Sie finden sich auf Münzen verschiedener kleinasiatischer Städte und sind nach Abgüssen von den Originalen auf Tfl. II. abgebildet [1].

Die Münzen gehören sämmtlich der späteren Kaiserzeit an. Sie sind von geringer, einzelne selbst von roher Arbeit, mit Ausnahme einer Münze von

Ephesus fig. 1, des Hadrian mit der Beischrift ЄΦЄCIΩN ΛHTΩ, Leto n. l. schreitend, aus der Sammlung Imhoof-Blumer. Ebenfalls von Ephesus ist

fig. 2, Bronzemünze des Gallienus, Rv. EΦEꞆIΩN· Γ· NEOKOPΩN, Leto n. r. [2], in der Münchener Sammlung, von Streber Numismata nonnulla graeca (Abhandlgn. d. K. bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. Cl. Bd. I [1835] Tfl. III, 12 in stilistisch nicht genügender Weise publicirt und p. 217 ff. besprochen [3]. Diesen reihen sich Münzen anderer Städte an:

Milet fig. 3, des Valerian und Gallien, Rv. ЄΠI· AYP· ЄYAPЄCTOY· MIΛHCIΩN, Leto n. r., Sammlung der Uffizien [4];

---

1) Ich verdanke die Abgüsse der münchener Stücke der Güte des Herrn Prof. Brunn die übrigen sind mir von Herrn Dr. Imhoof-Blumer mit zuvorkommender Liberalität zur Verfügung gestellt worden.

2) Auf einer andern Erzmünze des Gallienus (2a), gleichfalls von Ephesus, ist Leto n. l. gewendet (Mionnet Descript. Suppl. VI p. 201 n. 818). Ein dem münchener Exemplar entsprechender Typus bei Mionnet III p. 114 n. 393, genauer beschrieben Suppl. VI p. 177 n. 640.

3) Mionnet Suppl. VI p. 196 n. 775. Die Abbildung Strebers ist wiederholt bei Panofka Ueber den Einfluss der Gottheiten auf die Ortsnamen (Abhdlgn d. berlin. Akad. d. Wiss. 1840) Tfl. IV, 8.

4) Vgl. Banduri Numism. imp. rom. I p. 124. Mionnet Suppl. VI p. 280 n. 1288. — Leto n. l. gewendet, findet sich auf einer milesischen Bronzemünze (3a) des Valerianus senior (Mionnet III p. 173 n. 807).

Tripolis (Karien) fig. 4, des Saloninus Valerianus, Rv. ΤΡΙΠΟΛΕΙΤΩΝ, Leto n. l., Sammlung Imhoof-Blumer,

ebda fig. 5, ΙΕΡΑ CΥΝΚΛΗΤΟC, Rv. ΤΡΙΠΟΛΕΙΤΩΝ, Leto n. l., rechts Tisch mit Preisurne, worauf ΛΗΤΩΕ(ΙΑ), Münchener Sammlung[5]) —

ebda fig. 6, ebenfalls autonom, Rv. ΤΡΙΠΟΛΕΙΤΩΝ, Leto n. l. im Tempel, Sammlung Imhoof-Blumer[6]);

Stectorium (Phrygien) fig. 7, des L. Verus, Rv. ΕΠΙ· ΦΛ· ΛΙΚΙΝΝΙΑΝΟΥ· CΤΕΚΤΟΡΗΝΩΝ, Leto n. l., München.

Nur aus Abbildungen kenne ich folgende Münzen:

a. Ephesus, Tranquillina. Leto n. l. Neumann Pop. et reg. num. vet. II tb. 1,14 (p. 37) vgl. Mionnet Suppl. VI p. 187 nr. 714.

b. Milet, Gallienus. Leto n. r. Fr. Kenner Münzsammlung des Stiftes St. Florian Tfl. IV, 8 (p. 125 ff).

c. ib. id. Leto n. r. Sammlung v. Rauch. Berliner Blätter f. Münzkunde V (1870) Tfl. LV, 6 (p. 18)[7]).

d. Magnesia am Maeander, Julia Maesa. Leto n. l. Haym Thes. Brit. II tb. 43,2 (p. 347) vgl. Mionnet III p. 152 nr. 666[8]).

Endlich kehrt derselbe Typus (Leto n. l.) auf einer autonomen Erzmünze von

e. Attuda wieder: Mionnet IV p. 242 nr. 285.

Diese in der Hauptsache unter einander übereinstimmenden Darstellungen einer vollbekleideten, nach rechts oder links eilenden Frau, welche zwei Kinder auf den Armen hält, sind bis in neueste Zeit sehr verschiedenartig erklärt worden. Fröhlich[9]) hatte allein fünf Deutungen besprochen, die sämmtlich fehl gehen; andere haben andere Vermuthungen hinzugefügt. Die richtige Erklärung,

---

[5]) Pellerin Rec. de méd. II pl. 68, 59. Mionnet III p. 392 n. 512.

[6]) Pellerin Rec. de méd. II pl. 68, 60. Mionnet III p. 392 n. 515, p. 396 n. 540. 541. 543 f. cf. p. 395 f. und Suppl. VI p. 559 ff.

[7]) Nicht zugänglich ist mir: LMüller Cat. Thorwaldsen Tfl. III, 102 (Milet. M. Aurel. u. Commodus).

[8]) Eine Münze des M. Aurel (d′), Leto n. r. gewendet, zurückschauend (?), findet sich in dem Verzeichniss der Münz- und Medaillen-Sammlung Wellenheim I p. 245 n. 5521 notirt.

[9]) Quattuor tentamina p. 312.

die schon Neumann[10]) gefunden hatte, Mionnet durchgängig festhielt, wurde wieder verlassen, seit Streber[11]) die eine münchener Münze (fig. 2) publicirt und die Frage aufgeworfen hatte, ob in jener Darstellung eine Nachbildung der Ortygiastatue des Skopas[12]) zu erkennen sei. Gegen diese von Streber selbst mit Zurückhaltung geäusserte Vermuthung hat Urlichs[13]) einige Bedenken erhoben, sie aber gleichwohl für wahrscheinlich erklärt, während Raoul-Rochette und Stark ihr unbedingt zustimmten, Overbeck ihre Richtigkeit in Zweifel zog[14]). Neuerdings hat noch Fr. Kenner[15]) in eingehender, das Motiv jedoch durchaus missverstehender Untersuchung des Typus[16]) sich sehr bestimmt für die Deutung auf Ortygia ausgesprochen. Man kann von dem Einwand Urlichs' und Kenners, dass Leto auf Münzen von Tripolis[17]) sitzend mit dem Scepter dargestellt sei, ganz absehen, da dies eine andere Auffassung der Göttin auf anderen Münzen nicht ausschliesst. Es genügt, die Grundzüge des Typus, wie sie fast alle Münzbilder festgehalten haben, zu beachten, um darüber ins Klare zu kommen, dass dieser Typus mit dem Werke des Skopas nichts zu thun hat. Während in letzterem, wie oben (VI Anm. 16) nachgewiesen wurde, eine situationslose Kultusgruppe dargestellt war, ist hier eine

---

10) Popul. et reg. num. vet. p. 37.

11) a. a. O. Unabhängig von Streber war Cavedoni (Spicilegio numismatico p. 164) auf dieselbe Vermuthung gekommen.

12) Strabon XIV, 1. 20 (p. 640) vgl. oben VI Anm. 16.

13) Skopas Leben und Werke p. 115 f.

14) R.-Rochette Journ. d. savants 1836 p. 525. Stark Philologus XXI p. 440 cf. Nuove Memorie dell' Instituto p. 270. Overbeck Gesch. d. gr. Plast. II² p. 145 Anm. 11.

15) Münzsammlung des Stiftes St. Florian p. 125 ff.

16) Die Gegengründe sind in Kürze folgende. Kenners Behauptung, dass Leto, wo sie inschriftlich bezeichnet sei, sich stets sitzend dargestellt finde, wird durch die ephesische Münze der Sammlung Imhoof-Blumer (fig. 1) und durch das Vasenbild bei Gerhard A. V. I, 20. 21 = Élite céram. II pl. 50 widerlegt. Seine Annahme, dass Euphranors Werk nicht Leto, sondern Ortygia darstelle, und dass Plinius' Erklärung (N. H. XXXIV, 77) auf Verwechselung beruhe, ist willkührlich und in sich haltlos. Kenner übersieht ferner in den Münztypen das Motiv der Flucht der Frauenfigur und die Gegenwehr des Apollon und ignorirt überhaupt die deutliche Beziehung auf den Mythus vom pythischen Drachen. Die Entblössung der Brust der Leto findet sich nur auf den entstellten Nachbildungen dieses Typus (s. weiter unten).

17) Mionnet Descr. III p. 391 n. 510.

fliehende, nach dem Orte der Gefahr sich umschauende Frau, die nach dem Mythus nur Leto sein kann, deutlich zu erkennen. Dass es sich um den Kampf mit dem pythischen Drachen handelt, ergiebt sich mit Sicherheit aus der bewegten Haltung der Kinderfiguren, von denen Apollon mehrmals (fig. 2. 3. a. nach Mionnet u. b) mit dem Bogen in der Linken dargestellt ist, während er (deutlich in b, wahrscheinlich in fig. 3) mit der Rechten aus dem Köcher einen Pfeil herauszieht. Auf Leto weist ferner die Aufschrift der Preisurne (ΛΗΤΩΕια) auf einer der Münzen von Tripolis (fig. 5). Jeden etwa möglichen Zweifel beseitigt die hadrianische Münze der Sammlung Imhoof-Blumer (fig. 1), meines Wissens ein Unicum, auf welcher derselben Darstellung die Inschrift ΛΗΤΩ beigefügt ist.

Auffällig bleibt allerdings ein Unterschied, der die Einheit dieser Typen aufzuheben scheint. Während auf den Münzen von Tripolis, Stectorium und Attuda die fliehende Figur stets nach links gewendet ist, findet sie sich auf den Münzen von Ephesus, Milet und Magnesia theils in derselben, theils in entgegengesetzter Richtung dargestellt. Man könnte versucht sein, daraus zu schliessen, dass von den Stempelschneidern zwei verschiedene Vorbilder benutzt worden seien. Indess zeigt eine genauere Prüfung, dass die abweichenden Züge nur auf Unachtsamkeit und Willkühr der Stempelschneider[18]) beruhen, welche den überlieferten Typus mehr und mehr bis zur Sinnlosigkeit verschlechtert haben. Die zunehmende Entstellung des Typus lässt sich in der Münzreihe fig. 1—3 deutlich verfolgen, sie geht mit einer wachsenden Verwilderung des Stiles Hand in Hand. In dem frühesten und zugleich schönsten dieser Münzbilder (fig. 1), dem sich die grössere Anzahl der übrigen (2 a. 3 a. fig. 4—7. a. d. e.) anschliesst, ist der Typus, wenigstens die Hauptfigur, auch verhältnissmässig am richtigsten wiedergegeben. Wir sehen Leto nach links fliehen, indem sie den Kopf nach dem Feinde zurückwendet, dem auch die Kinder auf ihren Armen sich zukehren. Trotz der Kleinheit des Bildes und dessen nicht tadelloser Erhaltung ist noch zu erkennen, dass Apollon nackt,

---

[18]) Vgl. Friedländer in den Monatsberichten d. Berl. Akad. d. Wiss. 1874 p. 501.

Artemis bekleidet ist, und dass ersterer als Vertheidiger der Mutter sich zur Linken derselben befindet, auf deren linkem Arm, welcher dem Feinde am nächsten ist. In Umkehrung erscheint das Motiv der Hauptfigur auf der Streber'schen Münze (fig. 2), wobei aber das Versehen begangen ist, dass die Kinder auf den Armen der Mutter ihren ursprünglichen Platz behalten haben. Dadurch ist ein Widersinn entstanden, den man bisher nicht beachtet hat. Denn die nun nach rechts fliehende Leto schaut nach links zu dem verfolgenden Drachen zurück, Apollon aber richtet seine Pfeile nach der entgegengesetzten Seite, von der gar nicht Gefahr droht. Es ist demnach sehr wahrscheinlich, dass der Stempelschneider die Figuren der Kinder direkt nach einem unveränderten Vorbild copirt, das Motiv der Mutter dagegen einfach umgekehrt hat. Die Fehler dieses ephesischen Münzbildes werden sämmtlich von einigen gleichzeitigen milesischen (fig. 3. b. c.) übernommen und noch dadurch vermehrt, dass der Kopf der Leto nun ebenfalls umgekehrt, ihre rechte Brust überdies entblösst wird. Hier sind also die bestimmenden Züge der Leto und das Motiv der Flucht völlig verloren gegangen. Dafür sind die Figuren der Kinder mit den Attributen um so deutlicher (besonders in b) und offenbar ohne wesentliche Veränderung wiedergegeben. Charakteristisch ist der Umstand, dass neben diesen entstellten Typen sich gleichzeitig und an denselben Orten auch solche der ursprünglichen Form vorfinden, so in Ephesus (fig. 2. 2a), in Milet (fig. 3. 3a), in Magnesia (d'. d): ein Beweis mehr, dass nicht zwei verschiedene Typen, sondern nur ein einziger in richtigen und entstellten Nachbildungen vorliegt.

Die Grundzüge dieses Typus haben wir oben in der hadrianischen Münze fig. 1 erkannt. Sie lassen sich vervollständigen durch Vergleichung der milesischen Münzen fig. 2. 3. b. c., in denen die Figuren der Kinder sorgfältiger ausgeführt und mit einer Genauigkeit charakterisirt sind, die offenbar dem unveränderten Vorbild entlehnt ist. Denn es leuchtet ein, dass, wenn die Versehen in der Hauptfigur dem Stempelschneider selbst zur Last fallen, wenn in der Figur der Leto sich Ungeschicklichkeit, ja eine gewisse Unkenntniss der Bedeutung des dargestellten Gegenstandes verräth, das Verdienst der richtigen Charakterisirung in den Nebenfiguren nur dem Original gebühren kann. In gleicher Weise kann die Vernach-

lässigung der Kinderfiguren in fig. 1, die auf den späteren, schlechter gearbeiteten Münzen fig. 5—7 noch stärker hervortritt, ebenso der erst in letzteren auftretende, über Letos Haupte bogenförmig sichtbare Schleier (fig. 4—6) nur der Nachlässigkeit und Willkühr des Stempelschneiders, nicht dem Vorbild beigemessen werden. Leider ist die Erhaltung der Münzen nicht der Art, dass sich alle Einzelheiten feststellen liessen. Vollkommen sicher ist der Bogen in der Linken Apollons auf fig. 2 und b, erkennbar auch in fig. 3 und a (nach Mionnet), ebenso sicher nach Kenners Abbildung (b) die Handbewegung der Rechten nach dem Köcher zum Herausnehmen eines neuen Pfeiles. Deutlich genug scheint mir in fig. 2, auch in fig. 3, noch mehr in b sichtbar zu sein, dass Apollon nur mit einem um Schooss und Beine geschlagenen Gewande bekleidet ist. Ein ähnliches sieht man an der Figur der Artemis, der aber gewiss noch ein anliegendes Untergewand gegeben war, wie es wenigstens die Abbildung in b zeigt. Sie erhebt die Rechte (auch in fig. 1), die nach fig. 2 einen Zipfel des Gewandes zu fassen scheint, nach b indessen einen Stab (Scepter?)[19], während ihre Linke sich auf den Arm der Mutter stützt.

Es ist mehr als wahrscheinlich, dass ein so oft wiederholter, künstlerisch so fein durchgebildeter Typus nicht der freien Erfindung eines spät römischen Stempelschneiders entsprungen, sondern einem berühmten, gewiss statuarischen Originale nachgebildet ist, entsprechend der Sitte hervorragende Kunstwerke auf Münzen zu reproduciren, eine Sitte, die gerade in der späteren Kaiserzeit viel bezeugt ist. Vergleicht man nun mit diesem Typus die oben besprochenen Marmorstatuetten (Tfl. I, 1 u. 2), so ergiebt sich zwischen beiden in allen wesentlichen Zügen eine so grosse Uebereinstimmung, dass sich dem Schlusse, dass sie ein und dasselbe Kunstwerk wiedergeben, nicht ausweichen lässt. Es wird nicht nöthig sein, diese gemeinsamen Züge nochmals aufzuzählen. Selbst in der symmetrischen Vertheilung der schön geschwungenen Falten des im Ausschritt bewegten Gewandes und in der Wiedergabe der beiden

[19]) Nach Mionnet und der Zeichnung bei Neumann (a) hält die Rechte eine Kugel; auf letzterer ist Apollon beflügelt, was unzweifelhaft auf Versehen des Zeichners beruht.

Zipfel des Ueberschlages, die von den Schultern zu den Hüften herabgehen, geben sich die römischen Statuetten und jenes hadrianische Münzbild (fig. 1) als Reproductionen desselben Kunstwerkes zu erkennen.

IX.

Eine andere Nachbildung dieser im Original uns nicht mehr erhaltenen Letogruppe findet sich auf einem römischen Grabstein des vaticanischen Museums[1]. Er trägt die Aufschrift

DISMANIBVS
LVCCIAE·C·F
TELESINAE
SACRUM

und ist oft publicirt und besprochen worden, ohne bisher eine genügende Erklärung gefunden zu haben[2]. Die Reliefdarstellung schmückt die Vorderseite des Cippus und ist von zwei anderen umgeben, deren sepulcrale Bedeutung unzweifelhaft ist[3]. Links

---

[1]) Im Museo Chiaramonti comp. IX n. 230. Beschr. d. St. Rom II, 2 p. 54 nr. 228. Sculpt. des mus. du Vatican. R. 1875 p. 122.

[2]) Abgeb. JJBoissard Antiquitatum Romanarum To. IV (Francf. 1602) tab. 116 »in horto Julij III Pont. Max«. Gruter Corp. inscript. II, 1 p. 1148. Montfaucon L'antiquité expl. V, 1 pl. 37. (Alberts) Antiqu. sacrae et civ. Rom. expl. tab. 16. Raoul-Rochette Mon. inéd. pl. 47, 1. Pistolesi Il Vaticano descritto IV tav. 37. Visconti-Guattani Il Museo Chiaramonti III tav. 23. Müller-Wieseler Denkm. d. alt. Kunst II, 70. 880. — Eine Abbildung sollte auch auf Tfl. 234 der Fortsetzung von Gerhards Ant. Bildwerken gegeben werden (Probedruck beim Institut in Rom). Im Cod. Vatic. n. 3439 p. 139 befindet sich eine alte, sehr sorgfältige Zeichnung des Cippus, der am Rande »Via pinciana« beigeschrieben ist. [Ueber die in der Mitte der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. vermuthlich von dem Bildhauer und Architekten Dosi angefertigten Zeichnungen dieses Codex vgl. HJordan Monatsberichte d. berliner Akad. 1867 p. 531 f.] Der Stein ist also sehr wahrscheinlich auf römischem Boden gefunden.

[3]) Die Abbildungen sind in den Einzelheiten mehr oder weniger ungenau.

steht eine mit Untergewand und Mantel bekleidete Frau (e. f.), welche nach rechts emporschaut und mit der Rechten ein kleines, rundes Schild seitwärts ausstreckt. Auf diesem ist eine Gorgonenmaske angebracht, das »Sinnbild des Todesschreckens«[4]), welches auf unzähligen Grabdenkmälern wiederkehrt. Auf der andern Seite liegt eine ebenfalls vollbekleidete Frauengestalt nach rechts gelagert. Sie stützt das Haupt auf den linken Arm und scheint in der Rechten eine entfaltete Schriftrolle zu halten. Es ist ein Hinweis auf die Verstorbene selbst, wie man Figuren von Schlafenden oder Ausruhenden auf Gräbern aufzustellen liebte[5]). Die Darstellung zwischen ihnen entspricht in den Hauptmotiven vollständig jenem statuarischen Typus und darf mithin in gleicher Weise auf Leto mit ihren Kindern bezogen werden. Es ist nicht nur die Flucht der Leto (nach links) und ihr Zurückblicken, sondern auch der Geschlechtsunterschied der Kinder, von denen das eine vollbekleidet, das andere nackt ist, deutlich hervorgehoben. Wie in der Statuette Torlonia hält Artemis sich an der Mutter fest, während Apollon, auf dem linken Arm derselben, sich lebhaft umwendet und seine Linke gegen den (nicht dargestellten) Drachen ausstreckt. Doch sind auch hier, wie auf den Münzen, einige Züge des Originals verwischt worden, was bei der Kleinheit des Reliefs nicht auffallen kann. Die Attribute der Kinder sind ausgelassen und hinter Letos Kopf ist wiederum der bereits oben erwähnte bogenförmig flatternde Schleier hinzugefügt. Kann also die Entlehnung der Composition und ihre eigentliche Bedeutung nicht zweifelhaft sein, so bleibt doch die Frage übrig, ob der copirende Bildhauer der Reliefgruppe, der vermuthlich nach einem anderen Grabstein arbeitete[6]), noch die ursprüngliche Bedeutung im Auge hatte oder theilweise einen

---

Das Original ist bis auf die abgestossenen Köpfe der von Leto getragenen Kinder ziemlich gut erhalten und lässt noch fast ebenso viel erkennen, als die Zeichnung des Cod. Vat. wiedergiebt.

[4]) Stephani Der ausruhende Herakles p. 449 (197) [in den Mém. de l'acad. imp. d. sciences de St.-Pétersbourg VI, 8. 1855].

[5]) Häufig auf Sarkophagdeckeln, nicht selten auch in Einzelstatuen. Vgl. Stephani Ausruhender Herakles p. 280 (28). 286 (34) ff.

[6]) Bei derartiger Dutzendarbeit konnten Einzelheiten der Darstellung, besonders Attribute, leicht verloren gehen, wovon sich Beispiele in Menge nachweisen lassen.

neuen Sinn unterlegte [7]), denn irgend einen Bezug zur Bestimmung des Denkmals wird man nothwendig voraussetzen müssen. Wie sich der Mythus vom Drachenkampfe Apollons in sepulcralem Sinne auffassen liesse, wüsste ich nicht zu sagen. An »Schlaf und Tod auf den Armen der Nyx« mit Stephani u. A. [8]) zu denken, verbietet die angegebene Charakterisirung der Kinder, wie der tragenden Frau. Nicht unmöglich scheint mir, dass bei der Wahl dieses Gegenstandes der Gedanke an Apoll und Diana als hinraffende Todesgötter massgebend war. Vielleicht war auch die Erinnerung an die Gleichsetzung der Leto und Nyx im Spiele, die nach Ansicht der Alten [9]) schon im Namen angedeutet lag und von der zumal in späterer Zeit mancherlei mythologische Speculationen ausgingen [10]). In diesem Falle wäre auch die Hinzufügung des Schleiers über dem Haupte der Leto zu erklären, da er sich Darstellungen der Nacht auch sonst beigegeben findet [11]).

Noch weniger genau ist eine Nachbildung derselben Gruppe auf einem Carneol der kaiserlich russischen Sammlung, die mir nur aus einer ungenügenden Abbildung bei Montfaucon [12]) bekannt ist. Köhler [13]), der an der Echtheit des Steines nicht zu zweifeln scheint,

---

7) Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob dieselbe Komposition auf andere Darstellungen übertragen worden sei (Stephani Ausruh. Herakles p. 29. 40. 89. 141. 145. 254), was bei einem so eigenartigen Motiv unmöglich ist. Nicht die Figuren selbst, höchstens ihre Handlung konnte anders gedeutet werden.

8) Ausruh. Herakles p. 281 (29) Anm. 4. — Wieseler (im Text der Denkm. d. alt. Kunst zu Tfl. 70, 880) stellt die bisherigen Meinungen zusammen, deren Richtigkeit er bezweifelt, ohne eine eigene Erklärung zu versuchen.

9) Ebenso KSchwenck Etym.-myth. Andeutungen p. 192, darnach Welcker, Maury u. A. vgl. Buttmann Mythologus I p. 16 ff. Creuzer Symbol. II, 1³ p. 524. Stark Mythol. Parallelen [Sächs. Berichte 1856] I p. 80. Mehr zurückhaltend Müller Dorier I² p. 313. Die Ableitung von *λαθεῖν* will die neuere Sprachforschung nicht gelten lassen (GCurtius Grundz. d. gr. Etym. p. 113²).

10) Plut. d. Daed. Plat. 4 [Frgm. ed. Dübner p. 18, 44] *νὺξ δὲ ἡ Λητώ, ληθώ τις οὖσα τῶν εἰς ὕπνον τρεπομένων κτλ*. Eustath. ad Hom. Il. I, 9. Od. XX, 85: *Λητὼ ἡ νύξ*. Daher heisst sie *κυανόπεπλος* Hes. Theog. 406. Vgl. die Bemerkungen von Stark Niobe p. 420 gegen Welcker Gr. Götterl. I p. 239.

11) Pistolesi Col. Traj. tav. 19. 75 = Fröhner Colonne Traiane pl. 62 und 181. Millin G. M. 89, 353 u. a. vgl. Ann. dell' Inst. 1876 p. 318 ff. (1867 p. 205 ff.)

12) L'antiquité expl. II, 2 pl. 155.

13) Gesammelte Schriften V p. 178 n. X.

erklärt sich mit Recht gegen die Beziehung auf Ortygia und für die auf Leto, welche in der Andeutung der Flucht (nach links) und in den lebhaften Armbewegungen der Kinder deutlich ausgesprochen liegt. Im übrigen ist jede nähere Charakterisirung der beide male nackt gebildeten Kinder unterblieben, auch das Rückwärtsschauen der flüchtenden Göttin weggelassen [14].

Die angeführten Wiederholungen bezeugen nicht nur die Berühmtheit des Originals, sondern gestatten auch weitere Vermuthungen über den Urheber desselben. Dass wir an ein Werk griechischer Erfindung aus bester Zeit zu denken haben, lehrt die Strenge des Stiles, die noch in den verkleinerten statuarischen Nachbildungen entschieden ausgeprägt und selbst auf dem hadrianischen Münzbild (fig. 1) erkennbar ist. Da ausser diesen Statuetten, auch der Cippus auf dem Boden Roms zu Tage gekommen ist, so lässt sich ferner schliessen [15], dass das gemeinsame Vorbild sich in späterer Zeit in Rom befand und unter dem grossen Denkmälerschatz der Stadt besonderes Ansehen genoss. Beide Voraussetzungen treffen bei einem Werke zu, von dem Plinius [16] berichtet, dass es Apollon und Artemis auf den Armen der Leto darstellte und dessen Bezug auf die Scene vom Drachenkampfe oben nachgewiesen worden ist: ich meine die Erzgruppe des Euphranor, welche im Tempel der Concordia stand. Aus den angeführten Münztypen scheint hervorzugehen, dass das Original sich vordem in Kleinasien

---

14) Ob das im Bull. dell' Inst. 1845 p. 10 kurz erwähnte Fragment eines geschnittenen Steines mit einer Frau, die zwei Kinder auf den Armen trägt, auf Leto zu beziehen sei, lässt sich ohne Untersuchung des Originals nicht bestimmen. Bei dem Mangel aller Attribute könnte nur das Motiv der Flucht (worüber nichts bemerkt wird) der Erklärung Halt geben. Sicher abzuweisen ist eine, den oben besprochenen sehr verwandte Darstellung, in welcher Sol und Luna auf den Armen einer n. r. tanzenden oder schwebenden Frau durch Attribute gekennzeichnet sind, angeblich Reliefschmuck einer römischen Ara. Die Abbildung ist nach Ligorio bei Gori Inscr. Donian. tab. V, 4 und bei Muratori Thes. inscr. I p. XXVIII n. 1 wiederholt und von Stephani (Ausruh. Herakles p. 281 [29] Anm. 4) aus Claudian. Rapt. Proserp. II, 44 erklärt worden. Es ist aber unzweifelhaft (wie, von der Inschrift abgesehen, die ganze Art der Zeichnung und Erfindung verräth) eine ziemlich ungeschickte Fälschung Ligorios.

15) EQVisconti Opere varie IV p. 167: On a même observé que les originaux exposés à Rome étoient ceux qu'on répétoit le plus souvent.

16) N. H. XXXIV, 77 vgl. oben S. 69 ff.

befand, wo vielleicht Copien zurückgeblieben waren. Für Ephesos lässt sich geltend machen, dass auf Münzen dieser Stadt der Typus am frühesten und reinsten auftritt, und dass sich ebendort ein anderes Werk desselben Meisters, sein berühmtes Gemälde »Odysseus im verstellten Wahnsinn« befand [17]. Es ist möglich, dass die Erzgruppe in dem am Hafen von Ephesos befindlichen Tempel des Apollon Pythios [18] aufgestellt war und ihrer Berühmtheit wegen auf den Münzen der Stadt nachgebildet wurde. Was die übrigen Städte betrifft, so scheinen sie diesen Münztypus wiederholt zu haben, um auf die bei ihnen bestehenden pythischen Spiele [19] hinzudeuten, deren mythische Grundlage eben die Legende vom Drachensiege Apollons war.

Auf eine genauere stilistische Würdigung des Werkes werden wir so lange verzichten müssen, als wir allein auf verkleinerte Nachbildungen angewiesen sind, die wenn auch verhältnissmässig sorgfältig gearbeitet, von der Vollendung und Schönheit einer griechischen Kunstschöpfung der besten Zeit doch nur eine unvollkommene Vorstellung zu geben vermögen. Vor allem vermissen wir noch die Köpfe der Gruppe, an denen sich das eigenthümliche Proportionsgesetz des Meisters, seine Fähigkeit im Ausdruck erregter Seelenstimmungen allein mit Sicherheit würde bestimmen lassen. Gewiss hatte sich der Künstler die Aufgabe nicht weniger hoch gestellt, als in seinem Odysseusbilde, in welchem der erheuchelte Wahnsinn des Heroen, den die durchbrechende Vaterliebe entwaffnet und die scharfe Beobachtung der ihn ausforschenden Gesandten zu einem ergreifenden Kontrast verbunden waren [20]. Ein ähnlicher Wider-

---

17) Plin. N. H. XXXV, 129.

18) Kreophylos bei Athen. VIII, 361e = Müller frg. hist. gr. IV p. 371.

19) Vgl. oben Abschn. III Anm. 46. Zu Tripolis scheint, wie in Ephesos, neben Apollon auch Leto verehrt worden zu sein wie sich aus Münzen der Stadt ergiebt, auf welchen Festspiele für beide Gottheiten (ΛΗΤΩΕΙΑ und ΠΥΘΙΑ) genannt werden: Tfl. II fig. 5 und Mionnet Descr. III p. 391 nr. 507 (Spanhem. observ. in Callimach. h. p. 525 Eckhel Doctr. Num. II p. 593 ff.). Offenbar bezieht sich darauf auch der tetrastyle Tempel, in dem Leto auf der Münze Tfl. II, 6 zu sehen ist.

20) Plinius a. a. O., womit nach Bergks Vermuthung (Ann. dell' Inst. 1846 p. 303 Exercit. Plin. p. 28 f.), der Stark, Brunn u. A. sich angeschlossen haben, die Beschreibung Lucians (de domo 30) zu verbinden ist. Vgl. Blümner Arch.

streit erregtester Empfindungen mochte in der Letogruppe sich abspiegeln: die ängstliche Sorge der um ihre Kinder bangenden Mutter und die siegesgewisse Kühnheit des göttlichen Knaben, dessen Pfeile nicht fehlen konnten, dazu das stolze Vertrauen der gelassen zuschauenden Artemis, durch deren Haltung die Unruhe des Vorganges so schön gemildert wurde.

X.

Während in der Gruppe des Euphranor und den von ihr abhängigen Nachbildungen die Darstellung des Drachenkampfes auf die Mutter mit den Kindern beschränkt blieb, wird auf den übrigen uns erhaltenen Bildwerken dieses Gegenstandes — es sind dies zwei Vasenbilder und eine Spiegelzeichnung — die Figur des Drachen hinzugefügt und auch die Oertlichkeit mehr oder weniger genau bezeichnet.

Von den Vasenbildern[1]) ist das eine in rothen Figuren freien

---

Studien zu Lukian p. 65 f., dessen Vermuthung (S. 66 Anm. 2), dass die Notiz des Plinius vielleicht auf Parrhasios zu beziehen sei, nicht wahrscheinlich ist. Eine so ausführliche »Randglosse« lässt sich schwerlich an einer Stelle voraussetzen, an welcher Parrhasios nur vorübergehend erwähnt wird. Sie wäre vielmehr da zu erwarten, wo von ihm im Zusammenhang die Rede ist (§ 67 ff.).

[1]) De Witte hat auf Leto mit den Zwillingen auch eine schwarzfigurige Vase des Louvre (Él. céram. II p. 2 p. 11 ff.) bezogen, auf welcher eine vollbekleidete, ruhig stehende Frau mit zwei ebenfalls bekleideten Kindern auf den Armen dargestellt ist. Zu beiden Seiten je eine Säule, worauf eine Eule steht. Da Attribute nicht beigegeben sind und das Geschlecht der Kinder sich nicht unterscheiden lässt, so ist weder diese, noch eine andere der ausserdem vorgeschlagenen Erklärungen zu begründen. Aehnliche Figuren finden sich mehrfach mit Figuren des Dionysos und Hermes verbunden (Mus. Gregor. II tav. 39, 1 [=41, 1a]. Gerhard A. V. I Tfl. 55), anderemale ist entweder Hermes (Micali Antichi Monumenti. Fir. 1833 tav. 85, 1) oder eines der Zwillinge ausgelassen (Gerhard A. V. I Tfl. 56), dafür sind Satyrn hinzugefügt. Es scheint, dass diese Vasenbilder, die sämmtlich schwarzfigurig und in nicht sorgfältigem Stile ausgeführt sind, ein gemein-

Stils ausgeführt. Es ist aus Tischbeins Vasenwerk[2]) bekannt und daraus öfters wiederholt worden. Die Vase selbst, welche der zweiten hamilton'schen Sammlung[3]) angehörte, scheint verschollen zu sein. Die Darstellung erinnert an das Motiv der Gruppe des Euphranor. Leto, im gegürteten ärmellosen Chiton, trägt beide nur unterwärts bekleideten Kinder auf den Armen. Sie flieht nach rechts, verfolgt von einer sich hoch aufbäumenden Schlange, nach der sie den Kopf umwendet. Die Felsen, welche die Scene zu beiden Seiten einfassen, deuten die Wohnung des Drachen oder das Felsenthal von Delphi (*Νάπη*) an. Sehr unklar ist die Charakterisirung der Kinder. Das der Schlange am nächsten, auf dem rechten Arme der Mutter befindliche scheint Apollon zu sein, das andere Artemis, wegen des Ohrenschmuckes und der weiblichen Haartracht. Auch ist letztere Figur etwas grösser gebildet, vielleicht mit Rücksicht darauf, dass Artemis vor Apollon geboren war[3a]). Beide Kinder strecken gegen die Schlange die Arme aus, nicht erschreckt oder zur Abwehr, sondern »wie nach einem Spielzeug«[4]), wodurch der Vorgang völlig unverständlich wird. Es würde bei der im Uebrigen sorgfältigen Zeichnung auffällig sein, wenn dieses Versehen von dem Vasenmaler selbst begangen wäre. Indess ist, wie Stephani[5]) einmal mit Recht bemerkt hat, die Unzuverlässigkeit der tischbein'schen Vasenzeichnungen so gross, dass man ohne weitere Hülfe nie wissen kann, wie viel auf Rechnung der Phantasie des Zeichners, wie viel auf die des Originals zu setzen ist.

Das zweite Vasenbild ist mit schwarzen Figuren auf weissem Grund in nachlässiger Zeichnung gemalt. Es befindet sich auf einer Lekythos des pariser Münzkabinets und ist von Lenormant

---

sames Vorbild willkührlich variiren. Eine sichere Deutung ist noch nicht gefunden vgl. OJahn Arch. Aufs. p. 68 ff.

2) Tischbein Ancient vases III pl. 4 (= pl. 25 ed. Paris.). Hirt Bilderbuch Tfl. V, 4. Götter und Heroen d. Griechen und Römer Tfl. IX, 72. Millin Gall. myth. pl. 14, 51. Inghirami Vasi fittili I tav. 59. Lenormant-de Witte Élite céram. II pl. 1. Krause Pythien, Nemeen und Isthmien Tfl. I, 1. Müller-Wieseler Denkm. d. alt. Kunst II, 13. 144.

3) Ueber diese Sammlung vgl. OJahn Einleitung p. X.

3a) Vgl. Anm. 10 mit dem Text.

4) Hirt Bilderbuch p. 29.

5) Ausruh. Herakles p. 536 (284).

und de Witte [6]) bekannt gemacht worden. Die Lokalität des Kampfes ist hier durch einen Felsen, in dessen Höhlung die Schlange sichtbar wird, ausserdem durch zwei Palmen bezeichnet, welche wahrscheinlich auf Delos hinweisen sollen, wo die Palme als apollinischer Baum seit homerischen Zeiten [7]) berühmt war und im Mythos von Apollons Geburt eine so grosse Rolle spielte [8]). Dass von diesen Bäumen der eine männlich, der andere weiblich ist, haben die Herausgeber der Élite céramographique mit übertriebenem Scharfsinn als Anspielung auf das göttliche Geschwisterpaar aufgefässt. Eben weil diesem Bilde nicht die gewöhnliche Version des Mythus, sondern, wie es scheint, die in Delos lokalisirte [9]) Tradition zu Grunde liegt, weicht die Darstellung auch im Uebrigen von den bisher besprochenen ab. Leto, die mit Chiton und Mantel bekleidet ist, steht ruhig dem Drachen gegenüber. Sie hält auf dem linken Arm den anscheinend nackten Knaben Apollon, der im Begriff ist den Pfeil auf den Drachen abzuschiessen. Daneben steht eine der Leto an Grösse etwas nachstehende und schmächtigere Figur, die ebenfalls voll bekleidet und der Haltung nach weiblichen Geschlechts ist. Offenbar ist dies Artemis, die vor dem Bruder geboren ist und deren raschere Entwicklung der Mythus [10]) in dem Zuge ausdrückt, dass sie der Mutter bei der Geburt Apollons Beistand geleistet habe [11]).

---

6) Élite céram. II pl. 1, A. Die Vase stammt aus Sammlung Dubois.

7) Hom. Od. 6, 163.

8) Boetticher Baumkultus d. Hellenen p. 30. 419. Stark Mythologische Parallelen in d. Berichten d. sächs. Ges. d. Wiss. 1856 p. 82 ff. — Dass die Palme auf Münzen von Ephesos erscheint (Mionnet III nr. 174—192), giebt, gegenüber der Berühmtheit der delischen Palme, kaum ein Recht, deshalb als Lokal des Vasenbildes Ephesos anzunehmen (Élite cér. II, p. 9 n. 1).

9) Vgl. oben III Anm. 33 S. 46.

10) Apollod. I, 4. 1. Serv. ad Virg. Aen. III, 73. Myth. vat. I, 37. II, 17. Schol. Horat. carm. III, 22. 3 (ed. Pauly I² p. 332).

11) Eine Darstellung des pythischen Drachen allein glaubte Welcker Gr. Götterl. I p. 522 Anm. 18 auf einem Vasenbilde der berliner Sammlung (Neuerworb. Denkm. nr. 1586) bei Gerhard A. V. I Tfl. 9 zu erkennen. Diese Figur eines graubärtigen Mannes läuft aber nicht in einen Drachen-, sondern in einen Fischschwanz aus und hält nicht einen der ihn umgebenden Delphine, sondern einen Epheukranz. Die Vergleichung ähnlicher, zum Theil inschriftlich gesicherter Darstellungen [Mus. Blacas pl. 20 =] Élite cér. III pl. 33 (vgl. Jahn Arch. Aufs. S. 64 Anm. 20. Heydemann Neapler Vasensammlg. nr. 2638. Drs. Griech.

Sehr eigenthümlich ist der Drachenkampf auf einem in den Gräbern von Caere gefundenen etruskischen Spiegel aufgefasst, welcher in Gerhards Sammelwerk [12]) publicirt worden ist. Ich benutze die Beschreibung, welche derselbe Gelehrte an anderer Stelle [13]) gegeben hat. »Das mächtige Ungethüm wendet hoch gebäumt seinen Rachen den ihm munter entgegen eilenden Kindern zu, welche mit der ihnen angeborenen Schützenkunst, beide nackt, den Bogen gegen ihn spannen. Vorantretend entsendet zuerst Artemis einen Pfeil in den geöffneten Rachen, und während des Thieres Ingrimm ihr zugewandt ist, schiesst hinter ihr heraneilend Apollon den ersten seiner nie fehlenden Pfeilschüsse ab. Das Geschlecht beider Kinder ist durch die Art, wie sie mit dem einen oder dem andern Fusse vortreten, geschickt unterschieden. In ihrer Bewegung ist überdies zu beachten, dass ihre linke Hand mit vorgestrecktem Zeigefinger sowohl den soeben gebrauchten Bogen, als auch für den Fortgang des ungleichen Kampfes noch zwei Pfeile bereit hält. Der noch unerfüllten Heldenthat ihrer Kinder schaut die göttliche Mutter, eine hohe langbekleidete und mit einem Stirnband geschmückte Frau, aus dem Hintergrunde heranschreitend, überrascht und nicht ohne Besorgniss zu, wie solches in der Bewegung ihrer vorgestreckten Rechten sich auszudrücken scheint. In minder ängstlicher Erwartung blicken auch aus dem oberen Raum zwei von der Brust abwärts durch den Umriss der Bergeshöhe verdeckte Figuren auf den bevorstehenden Ausgang des Kampfes, der über den Besitz des delphischen Heiligthumes entscheiden soll. Behaglich und wohlgemuth, für alle Fälle gedeckt, blickt ein Silen herab, in der rechten Hand einen Thyrsus vorstreckend und mit seiner linken der Lehne des Bergs aufruhend —, verwunderter, mit vorgehaltenen beiden Armen die That anstaunend, eine neben ihm befindliche mit Stirnkrone geschmückte Frau, in welcher die Nymphe des Bergs Parnass gemeint sein mag«. Der Thyrsosstab des Silen erinnert an den Thiasos des in Delphi dem Apoll im Kultus gleichgestellten Diony-

---

Vasenb. zu Tfl. I, 2. Stephani Compte-r. 1866 p. 91, 7) beweist, dass weder der delphische Drache, noch Triton (Gerhard l. l. p. 37), sondern Nereus zu erkennen ist. Die Delphine deuten das Meer an.

[12]) Gerhard Etruskische Spiegel IV, 1 Tfl. 291 A.

[13]) Archaeol. Anzeiger 1865 (XXIII) p. 107*.

sos und an die Festfeier der Thyiaden, welche auf den Höhen des Parnass dem Dionysos zu Ehren stattfand[14]. »Der Ausdruck aller dieser Figuren ist lebendiger und kunstgerechter, als man von den Zeichnungen etruskischer Spiegel es sonst zu erwarten gewohnt ist«.

An letzter Stelle ist endlich ein Relief aus römischer Zeit zu erwähnen, welches zu Gelb (Gelduba) am Rhein gefunden wurde und jetzt dem berliner Museum angehört[15]. Es zeigt die Figur einer Frau, die auf einem Steine steht und zwei Kinder, deren eines männlich ist, auf den Armen erhebt, um sie vor einer mächtigen Schlange zu schützen. Soweit scheint die Darstellung der Version, welche Klearch bei Athenaios[16] erzählt, zu folgen, wenn auch die starke Verstümmelung des Reliefs eine genauere Bestimmung nicht mehr gestattet. Zweifelhaft wird indess die Beziehung auf Leto dadurch, dass die Brust der Frau entblösst ist, noch mehr durch die Hinzufügung eines dritten, von dem Drachen bereits umschlungenen Kindes, welches jene beiden an Grösse übertrifft. A. Rein hat vermuthet, dass mit diesem Zug die Blutgier des Lindwurms angedeutet werden sollte. Diese Erklärung ist zulässig, wenn man zugleich annimmt, dass der Verfertiger dieses Reliefs nach einem älteren, nicht mehr verstandenen Vorbild gearbeitet, dem er willkührlich neue Motive beifügte. Mit welcher Freiheit die späteren römischen Steinmetzen den überlieferten Bilderschatz verwendeten, ist aus zahlreichen Beispielen, besonders auf Sarkophagen, bekannt genug. Auch in der oben besprochenen Reihe römischer Münzbilder trat die allmähliche Verschlechterung eines ausgezeichneten Typus deutlich zu Tage. In diesen, wie in anderen Fällen, zeigt sich eine mit dem Verfall des Geschmackes zunehmende Verwirrung in der Formensprache der alten Kunst, deren Anomalien erklären zu wollen meistens vergeblich sein wird.

---

14) Paus. X, 32. 7. Plut. de Is. et Os. 35. de mul. virt. p. 204 Tauchn. Vgl. Weniger Ueber das Collegium der Thyiaden von Delphi [Progr. Eisenach 1876]. Mommsen Delphika p. 263 ff.

15) ARein in den Ann. dell' Inst. XXXII (1860) p. 201.

16) Athen. XV, 701 c (vgl. oben S. 73 f).

Anhang.

Ueber das Alter des Septerion.

Die im zweiten Abschnitt gegebene Erörterung über Inhalt und Bedeutung des delphischen Septerion weicht von den neuerdings von August Mommsen aufgestellten Ansichten in wesentlichen Punkten ab, von denen die Frage über die Entstehungszeit dieses Festes eine ausführlichere Besprechung nothwendig macht. Mommsen [1]) geht von dem Satze aus, dass dem Septerion nicht das alte Pythiendogma von Apollons Sieg über den Drachen zu Grunde liege, sondern ein jüngeres, die euhemeristische Variante, welche den Drachenkampf in einen Menschenmord verwandelt und den Mörder Apoll einem Exil unterzogen habe. Darin spreche sich das im jüngeren Griechenthum gesteigerte Sündenbewusstsein und Bussbedürfniss aus. Eine büssende Gottheit hiess jeden einzelnen an die Tilgung seiner Sündenschuld denken. Da die Variante zuerst von Ephoros erwähnt wird, so sei zu vermuthen, dass die Inscenirung derselben im Septerion bald nach Ol. 108,3 = 346/5 v. Chr. eingeführt worden sei, also zu Ende des phokischen Krieges, der das Verlangen nach einem Bussfest rege gemacht habe. An anderer Stelle [2]) giebt Mommsen die Möglichkeit älteren Ursprungs zu und statuirt selbst frühere mimische Darstellungen des Kampfes zwischen Apollon und dem Drachen Python vor Einrichtung des ennaëterischen Festes [3]).

Unsere Hauptquelle für die Kenntniss des Septerion ist Plutarchos. In seinen Berichten über die Einzelheiten der Feier zeigt er

[1]) Delphika p. 114. 170 f.

[2]) p. 212, 1.

[3]) p. 182. 214.

sich als Augenzeugen und verdient insofern vollen Glauben. Dagegen verräth er in der Erklärung derselben, in der Wiedergabe der zu Grunde liegenden Legende eine auffallende Unsicherheit. Offenbar, weil zu seiner Zeit sich in Delphi neben der jüngeren, euhemeristischen Variante die ältere Tradition noch behauptete und beide ihre Vertheidiger und Gegner fanden.

Lässt man sich durch die abweichenden Deutungen nicht beirren und hält sich lediglich an den beschreibenden Theil dieser Berichte, so kann man über den Verlauf der Feier nicht in Zweifel sein. Die Reihenfolge der Kultushandlungen wird de def. or. 15 klar und deutlich aufgezählt. Apollon, und so der ihn vertretende Knabe, bekämpft und tödtet den Python, muss fliehen, umherirren, dienstbar werden, wird dann in Tempe gereinigt und kehrt mit dem Lorbeerzweig nach Delphi zurück. In diesem Zusammenhang der einzelnen Akte des Dramas ist keine Lücke bemerkbar, kein Widerspruch zu finden.

Anders verhält es sich mit den Erklärungen, die in Delphi über den Sinn der Feier umliefen und die von sehr ungleichem Werthe sind. Die eine, welche man als die officielle Interpretation bezeichnen kann, da sie von den delphischen Theologen vertreten ward, hielt an der alten Form der Legende fest, wonach Python ein das Land verwüstender Drache ist. Die andere, welche volksthümlicher gewesen zu sein scheint, stellte sich unter Python einen gewaltthätigen Menschen vor, der Delphi bedrückt habe, bis Apollon kommt und das Volk von seinem Joche befreit [4]. Nach der letzteren Deutung, die Quaest. gr. XII weiter ausgeführt wird, hatte Apollon seinen Gegner im Kampfe blos verwundet, nicht getödtet. Python entflieht auf der sog. heiligen Strasse, Apollon verfolgt ihn, erreicht ihn aber erst, als er bereits seinen Wunden erlegen und von seinem Sohne Aix bestattet ist. Man sieht, dass diese Version sich von dem im Drama Dargestellten weit entfernt. Von einem siegreichen Kampf, von einer Flucht des Mörders, wie sie im Septerion vorgeführt wurde, ist nicht die Rede. Dafür erscheint Apollon als schlechter Bogenschütze, der Python Zeit lässt zu entfliehen und ihn dann verfolgen muss, was im Kultusdrama nicht vorkommen

---

4) Vgl. oben V Anm. 2 ff.

konnte. Im ersten Akt desselben, den Plutarch[5]) genau beschreibt, wird Python innerhalb der *καλιάς* erlegt und unmittelbar nach dem Morde entflieht der Apollon vertretende Knabe, kann also nicht erst den aus seiner Behausung entweichenden Gegner verfolgt haben[6]). Die ganze Episode, besonders der Zug, dass Apollon seinen Gegner entfliehen lässt, macht im Vergleich zu dem ernsten, ja tragischen Charakter des Dramas einen sehr schwächlichen Eindruck und verräth sich darin als willkührlicher Zusatz, der dem Verlangen entsprang, die Schicksale des zum Menschen gewordenen Python möglichst auszuschmücken. Das Kultusfest nahm darauf keine Rücksicht, ein Beweis, dass ihm die euhemeristische Variante nicht zu Grunde lag.

Allerdings ist Plutarch anderer Meinung. Er giebt in dem Gespräch Ueber den Verfall der Orakel[7]) gerade der Variante den Vorzug, denn er tadelt die delphischen Theologen, dass sie an der alten Legende von dem Drachen Python festhielten und den Dichtern und Prosaikern nicht verwehrten sie *ἐν θεάτροις*[8]) zu behandeln, obgleich doch die ehrwürdigen Gebräuche des Septerion dem widersprächen. Ganz lächerlich sei es anzunehmen, dass Apollon wegen Erlegung eines Thieres, um Sühnung zu erlangen, habe fliehen müssen. Das Urtheil wird mit allem Nachdruck abgegeben, lautet aber in dem anderen Berichte[9]) viel weniger zuversichtlich. Hier wird neben der euhemeristischen Version auch die ältere als gleichberechtigt angeführt. Nach der einen Erklärung — wie der Gegen-

5) De def. or. 15.

6) Ich kann demnach die Vermuthung Mommsens (p. 210, 2), dass ein Grab des Menschen Python an der heiligen Strasse vorhanden gewesen, an dem Bestattungsgebräuche vorgenommen worden seien, nicht für wahrscheinlich halten. Auch würde Plutarch darüber in der ausführlichen Darstellung de def. or. 15 nicht geschwiegen haben. Dass die Notiz des Hesych. v. *Τοξίου βουνός* sich überhaupt nicht auf Delphi, sondern auf Sikyon bezieht, ist oben III Anm. 27 bemerkt worden.

7) c. 14 f.

8) Also wohl bei Festspielen und rhetorischen Vorträgen (Hermann Gott. Alt. d. Gr.² § 50, 12. OLüders Dionys. Künstler p. 118 ff. Mommsen Delph. p. 196). Solche gab es bei den Pythien der späteren Zeit und bei den Soterien. Mommsen vermuthet (p. 223), dass »die Schauspieltage der Pythien mit den Soterien zu identificiren« seien. Ueber die Verwendung des delphischen Theaters bei den Pythien vgl. Allg. Encycl. I, 83 p. 163 Anm. 26.

9) Plut. Quaest. gr. XII.

satz lehrt, ist die ältere Legende gemeint — habe Apollon, der Reinigung bedürftig, nach dem Morde fliehen müssen, nach der anderen habe er den verwundeten und das Weite suchenden Python den heiligen Weg entlang verfolgt u. s. w. Am Schlusse heisst es *τὸ μὲν οὖν Σεπτήριον τούτων ἢ τοιούτων τινῶν ἀπομίμησίς ἐστιν ἑτέρων*. Dieser Satz und die Fassung der vorhergehenden (*ἔοικε — ὥς λέγουσι*) lassen erkennen, wie wenig sich Plutarch über den Kultusgedanken der Feier klar geworden ist. Dass sein Einwand, Apollon würde wegen der Erlegung eines Thieres keiner Sühne bedurft haben, nichts bedeuten will, ist leicht einzusehen, war doch die Furchtbarkeit des Lindwurms, die ihn zu einem ebenbürtigen Gegner des Gottes machte, in der delphischen Urlegende besonders hervorgehoben [10]. Ueberdies berichtete Anaxandridas von Delphi [11] ausdrücklich, Apollon habe dienstbar werden müssen, weil er den pythischen Drachen getödtet hatte. Wenn Plutarch weiter einwendet, die Gebräuche des Septerion widersprächen der Lehre der delphischen Theologen, so kann damit nur ein Umstand gemeint sein, der scheinbar für die euhemeristische Variante spricht, nämlich die Form der Behausung des Python, die in römischer Zeit nicht wie eine Drachenhöhle, sondern wie die Wohnung eines Dynasten oder Königs hergerichtet wurde. Diese prunkvolle Ausstattung lässt sich aus dem grösseren Aufwand erklären, mit welchem späterhin das Fest gefeiert wurde und von dem die prächtigen Opfer in Tempe [12] Zeugniss ablegten. Sie mochte auch der volksthümlichen Deutung des Vorganges ein Zugeständniss machen, war aber nicht von Anfang an üblich gewesen, denn in früherer Zeit hatte ein einfaches Zimmerwerk (*σκηνή*) genügen müssen, und dieses sollte gewiss, trotz Ephoros' gegentheiliger Annahme [13], die Höhle des Drachen vorstellen.

Den sicheren Beweis dafür liefern eben die Auslegungen der delphischen Theologen [14], die noch im Anfang des 2. Jahrhunderts

---

[10]) Plut. de def. or. 8.

[11]) Schol. Eur. Alc. 1 (vgl. II Anm. 3) *Ἀναξανδρίδης ὁ Δελφός φησι θητεῦσαι αὐτὸν (τὸν Ἀπόλλωνα) διότι τὸν Πυθοῖ δράκοντα ἀνεῖλεν.*

[12]) Aelian V. H. III, 1.

[13]) Ephoros b. Strab. IX, 3. 12 (p. 647).

[14]) Plut. de def. or. 14. *οἱ Δελφῶν θεολόγοι νομίζοντες ἐνταῦθά ποτε πρὸς*

n. Chr. an der alten Legende vom Drachen Python festhielten[15]) und aus ihr (wie der Zusammenhang bei Plutarch lehrt) die Gebräuche des Septerion erklärten. Auch in Festspielen und Vorträgen, von Dichtern und Rhetoren, ward damals nicht die euhemeristische Variante, sondern der alte Mythus behandelt. Die ganze Polemik Plutarchs zeigt nur um so deutlicher, wie fest sich die Autorität des priesterlichen Dogmas behauptete, war doch selbst die älteste Fassung des Mythus, wie wir sie aus dem Hymnus kennen, in Delphi nicht untergegangen[16]).

Wenn somit erwiesen ist, dass noch in römischer Zeit von den berufenen Interpreten des Kultus die ursprüngliche Legende vom Drachen Python als Grundlage des Septerion bezeichnet wurde, so kann die Feier nicht erst (wie Mommsen annimmt) durch die euhemeristische Umdeutung des Mythus hervorgerufen worden sein. Ihre Entstehung muss in weit frühere Zeit fallen, in eine Epoche, welche die geistliche Suprematie Delphi's noch nicht kannte, denn späterhin würde der Heiligkeit des Altars und Lorbeers in Tempe schwerlich noch eine so grosse Bedeutung beigelegt worden sein, als sie Legende und Drama bezeugen. Wäre das Fest erst zu Ephoros' Zeit eingeführt worden, wie liesse sich erklären, dass man es zu einer Ennaëteris gestaltete, statt es penteterisch zu feiern und dadurch mit den Pythien, die denselben Kultusgedanken aussprachen, unmittelbar zu verbinden? Gerade die Abweichung in der Festperiode weist darauf hin, dass das Septerion schon vor der Reform der Pythien (Ol. 48, 3) bestanden habe[17]), wie denn überhaupt die ennaëterischen Festcyclen in die frühesten Zeiten zurückreichen[18]).

ὄφιν τῷ θεῷ περὶ τοῦ χρηστηρίου μάχην γενέσθαι. — Im Folgenden richtet sich *οὐ φωλεώδης τοῦ δράκοντος χειά* offenbar gegen die Lehre der Theologen.

[15]) Dagegen Mommsen p. 170 »Als das gebildete Publicum anfing die alten Göttermärchen zu belächeln und zu bekritteln, machte die delphische Theologie dem vernünftelnden Zeitalter die Concession den Drachen Python zu anthropisieren.«

[16]) Plut. a. a. O. 8 *καὶ γὰρ τοῦτο δή που ἐνταῦθα πρεσβύτατον ὂν χρόνῳ τε καὶ δόξῃ κλεινότατον (μαντεῖον) ὑπὸ θηρίου χαλεποῦ δρακαίνης πολὺν χρόνον ἔρημον γενέσθαι καὶ ἀπροσπέλαστον ἱστοροῦσιν.*

[17]) Auch Weniger Thyiaden p. 17 hält das Septerion für »eine der ältesten und heiligsten aller delphischen Feiern«. Er vermuthet in ihm »den mit sacraler Ehrfurcht festgehaltenen Rest der alten ennaëterischen Pythien«.

[18]) Vgl. II Anm. 32.



Aus welchen Anfängen die Feier hervorgegangen und wie sie sich zuerst entwickelt habe, ist unbekannt und mit haltlosen Vermuthungen nichts gewonnen. Nur möchten wesentliche Veränderungen nicht vorauszusetzen sein, da wir das Fest in historischer Zeit während eines Zeitraumes von vier Jahrhunderten mit merkwürdiger Stabilität begangen finden. Es liegt in der Natur derartiger Kultusgebräuche, dass sie vor Umwandlungen mehr geschützt sind, als alle weltlichen Satzungen. Aus der Ehrwürdigkeit des Herkommens ziehen sie einen grossen Theil ihres Ansehens. Dasselbe gilt von den Kultussagen, deren Glaubwürdigkeit nur das Alter der Tradition heiligen konnte. Nichts ist weniger berechtigt, als die Annahme [19]), »dass ein rasches, leichtsinniges Aendern der gottesdienstlichen Stoffe überhaupt in der antiken Dogmatik gäng und gebe gewesen sei«. Dogma und Dichtung, die am Kultus haftende Legende (*ἱερὸς λόγος*) und der literarisch verwerthete Mythus in seiner mannigfachen Verästelung sind wohl zu scheiden. Sie gehen oft Hand in Hand, oft weit aus einander. Jene neigt der Erhaltung, dieser dem Wandel zu. Aber auch in dem Fortwachsen des Mythus ist Willkühr und Gesetzlosigkeit bis zu einem gewissen Grade ausgeschlossen. Es ist ein natürlicher Process, bei welchem nur zur Entfaltung kommt, was im Keime schon vorgebildet war. So können einzelne Züge weiter entwickelt werden, während andere zurücktreten. Licht und Schatten können sich anders vertheilen, die Motive anders verknüpft werden. Nur die wesentlichen Elemente durften nicht verändert werden, so lange der Mythus im Glauben des Volkes wurzelte. Wären auch sie wandelbar gewesen, hätten sie sich leicht entfernen und durch neu erfundene Züge ersetzen lassen, so wäre die griechische Götterlehre ihres tieferen Sinnes baar und nur ein müssiges Spiel beweglicher Phantasie gewesen.

---

19) Mommsen Delphika p. 293. »Die antiken Dogmen, die dem Caeremoniell angeknüpften *λόγοι*, waren überaus unbeharrlich und wechselvoll« (p. 148, 2). So nimmt M. die Gigantomachie als früheren dogmatischen Boden der Pythien, die später ein speciell apollinisches Thema in der Pythonfabel erhalten hätten (p. 147 f.). Letztere habe wohl vor Alters gar nicht existirt (p. 150, 1). Auch der Kampf mit dem Riesen Typhon scheine zu den älteren Themen des Pythienfestes gehört zu haben (p. 148, 2). Ein »beliebiger Wechsel mit den Themen« wird noch für andere delphische Feste angenommen (p. 293, 1).

Von diesem Gesichtspunkte aus wird man nicht der Meinung sein können, dass ein elementarer Zug, den die delphische Pythonlegende mit der sikyonischen und einer kretischen gemein hatte, Exil und Sühne des Mörders Apollon, erst nachträglich in den Mythus aufgenommen worden sei. Er ist schon in der ältesten Form desselben vorauszusetzen [20], enthält er doch eines der Hauptdogmen der apollinischen Religion [21], das mit Wesen und Wirken des Gottes unzertrennbar verknüpft ist. Von Delphi war das ganze Recht der Blutsühne ausgegangen und muss hier zuerst im Kultus symbolischen Ausdruck gefunden haben.

Oder soll man annehmen, dass die euhemeristische Epoche noch vermocht habe die griechischen Urmythen mit neuem, tieferem Sinn zu erfüllen? Dies war um so weniger möglich, als der Rationalismus, wie Mommsen [22] selbst bemerkt, nicht productiv zu sein pflegt. Damals, als man anfing die Mythen in historische Vorgänge umzudeuten, war das lebendige Verständniss der alten Kultussagen bereits verschwunden. Auch aus diesem Grunde ist nicht glaublich, dass erst zu Ephoros' Zeit sich die ethische Tendenz der Pythonlegende herausgebildet und zur Einführung des Septerion Veranlassung gegeben habe.

---

[20]) Das bestimmte Zeugniss des Anaxandridas ist oben (Anm. 11) angeführt worden. Das Schweigen des Pythonhymnus ist bei dem fragmentarischen Charakter desselben kein Gegenbeweis. Mommsen (Delph. p. 170) meint, da Apollon voll Siegesstolz triumphire, so könne er dem Hymnoden nicht als sühnebedürftig gegolten haben. Aber Triumph und Busse schliessen sich nicht aus. Nur hat die vollständige Legende jenen erst auf diese, die Siegesfeier auf die Reinigung folgen lassen.

[21]) Vgl. II Anm. 19.

[22]) Delph. p. 171.

Index.

Die grösseren Zahlen bezeichnen die Seiten, die kleineren die Anmerkungen.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

1.



2.



A. Naumann'sche Lichtdruckerei, Leipzig.

9

Tafel II.



2.



3.



4.



1.



5.



6.



7.

A. Naumann'sche Lichtdruckerei Leipzig







